محمد سليم العوَّا

الفقه الإسلامي في طريق التجديد



سفير الدولية للنشر

محمد سليم العوّا
الفقه الإسلامي في طريق التجديد
سفير الدولية للنشر

محمد سليم العوّا

الفقه الإسلامي
في طريق التجديد

الطبعة الثالثة
مزيدة ومنقحة

سفير الدولية للنشر

الغلاف للفنان أحمد عبد العزيز

الطبعة الثالثة

١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م

رقم الإيداع : ٢٤٠٩ / ٢٠٠٧

الترقيم الدولي : 977-6127-09-6

سفير الدولية للنشر

١٥ ش أحمد عرابي - المهندسين - ص.ب : ٤٢٥ الدقي - القاهرة

ت: ٣٤٤٧١٧٣-٢٠٢+ فاكس : ٣٠٣٧١٤٠-٢٠٢+

Mail: safeer@safeerinternational.com —Web Site: www.safeer.com.eg

المعرض الدائم

٤٨ ش أحمد عرابي المهندسين

تليفون : ٣٠٤٩٤٠٣/٢٠٢+



يقول ربنا تبارك وتعالى:

﴿ يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً (٧١) وَمَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً (٧٢) ﴾

[الإسراء : ٧١-٧٢]

إهداء

إلى روح شيخي: العلامة محمد مصطفى شلبي، أسبغ الله عليه رحمته، وأسكنه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين جنته، وجزاه عن الإسلام - وعنا - خير ما جزى عالمًا، عاملاً بعلمه، عن دينه وأمته.

محمد سليم العوّا

الفهرس

الصفحات

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

(١٧)

(١٨)

(١٩)

(٢٠)

(٣٨)

(٣٩)

(٤٠)

(٤٥)

(٤٦)

(٤٧)

* * * * *

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثالثة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وآله وصحبه ومن دعا بدعوته إلى يوم الدين، وسلم تسليماً كثيراً، وبعد،

فهذه هي الطبعة الثالثة من هذا الكتاب أقدمها إلى القارئ مزيدة بعدة فصول جديدة، ومنقحة فصوله الأصلية في عشرات المواضع منها، بل في كل فصل تقريباً، إما بتصويب لأمر ندَّ فيه القلم أو إضافة لرأي جددت فيه النظر، أو ظهر فيه من المؤلفات ما يدعو إلى ذلك.

وتميزت هذه الطبعة ـ كذلك ـ بتخريج جميع الأحاديث والآثار الواردة في الكتاب سواء أكان ورودها في سياق كلامي أم في سياق فصول ضمها الكتاب من أبحاث علماء آخرين وفتاواهم.

وكان أخي الجليل العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين ـ رحمه الله ـ رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان إلى وفاته، قد قرأ الطبعة الثانية من هذا الكتاب وعلق على مواضع عديدة منها إما بموافقة وتأكيد لما كتبت، وإما باستدلال له من مذهب الشيعة الإمامية ليثبت اتفاق رأي أهل السنة ورأي الشيعة في هذا الموضع، وإما بانتقاد ساق فيه دليل رأيه المخالف لرأيي أو لرأي نقلته مُقرًّا له. وكنت وعدته ـ رحمه الله ـ عندما أعطاني نسخة الطبعة الثانية

التي وضع عليها بخطه تعليقاته وتعقيباته أن آخذها في الاعتبار عند إعادة طباعة الكتاب. وحرصت على أن أفيَ بهذا الوعد فذكرت في كل موضع من تلك المواضع ما عقَّبَ به - رحمه الله - موافقة أو مخالفة، ونسبته إليه مأخوذاً من كلامه بنصه حيث أمكن، وبصياغة من عندي إذا كان الكلام يقتضي ذلك.

وقد قرأ الطبعة الثانية أيضًا - قراءة مدققة - أستاذي الجليل المستشار عثمان حسين، النائب السابق لرئيس محكمة النقض المصرية، وتكرم فقدم إليَّ ملاحظاته عليها صفحة صفحة وقد أخذتها في الاعتبار عند إعداد هذه الطبعة. وأنا مقر له بالفضل في اهتمامه بما يقع تحت بصره مما أكتب، أو يصل إليه مما أقول وتصويبه إياي حين يقع مني ما يقتضي التصويب.

ومن الفصول التي أضفتها في هذه الطبعة، وأحب أن أنبه القارئ إليها، بحوث لشيخي العلامة محمد مصطفى شلبي - رحمه الله تعالى - في مسائل اقتصادية واجتماعية ومسائل متعلقة بالزواج والميراث وغيرها. وجميع هذه الفصول أصولها عندي إما بخطه رحمه الله وإما مكتوبة على الآلة الكاتبة وقد قرأها وصححها وأعطانيها، فوضعتها في المواضع المناسبة لها من فصول هذا الكتاب أداءً لبعض حقه عليَّ واعترافًا بفضله العلمي الذي لا أملك له جزاءً إلا البقاء على الدعاء له ما مد الله في الأجل.

ومما كتبه شيخنا - رحمه الله - في بعض بحوثه التي قدمها إلى مجمع البحوث الإسلامية أن الشريعة الإسلامية التي ختم الله بها الشرائع السماوية عامة لكل زمان ومكان إلى أن تنتهي الدنيا؛ وهي قد تكفلت ببيان كل شيء يحتاج إلى حكم شرعي، فبينت بالتفصيل أحكام الوقائع التي كانت في عصر نزول

الوحي، وأتت بنصوص عامة على هيئة قواعد يمكن تطبيقها على ما يجد من أحداث وشرعت الاجتهاد وأقامت الأدلة التي ترشد المجتهدين إلى معرفة تلك الأحكام. وجاء تفصيل تلك الأدلة وترتيبها في الكتاب والسنة وكل حكم يصدر من فقيه لا يستند إلى دليل صحيح من تلك الأدلة يكون باطلاً لا يعتد به. والمتصدي للإفتاء إذا لم يكن فقيهًا درس الفقه بمذاهبه وأصوله التي بينت طرق الاستنباط ومسالك الأئمة فيه قَلَّ أن يصل إلى حكم صحيح، إلا إذا كان ناقلاً له نقلاً سليمًا من مذهب من المذاهب.

والمسائل التي لم يتكلم عنها الفقهاء لعدم وجودها في أزمانهم تحتاج معرفة الحكم فيها إلى نوع من الاجتهاد لا يكون إلا لمن تأهل له. والحكم بحرمة شيء أو حله دون دليل شرعي مجازفة غير مقبولة ولا تبرأ ذمة أحد بتقليد هذا القول وإن قال صاحبه إنه مسؤول أمام الله عنه (!)

وفي ختام البحث نفسه وجَّه الشيخ سؤالاً إلى المسؤولين في الدولة قال فيه إنه: **« يلاحظ أنه كلما تعثر أمر من الأمور في تحقيق الغرض المقصود منه اتجهتم إلى المفتين باسم الإسلام ليصدروا لكم فتوى تبيح هذا العمل..... أقول لهؤلاء المسؤولين إذا كانت شريعة الله هي التي تحل لكم المشاكل فما الذي يمنعكم من تطبيق هذه الشريعة بتنقية القوانين مما يخالفها وهو ما يتفق مع دستوركم الذي ينص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي لكل القوانين. هدانا الله وإياكم إلى ما يرضيه جل شأنه»** [١].

---

(١) بحثه رحمه الله في التعقيب على فتوى دار الإفتاء بشأن شهادات الاستثمار التي نشرتها صحيفة الأهرام يوم ٧ من صفر ١٤١٠هـ= ٨/٩/١٩٨٩م.

وهذا كلام نفيس يجب على كل متعرض للإفتاء أو البحث الفقهي أن يجعله نصب عينه، وأن يعرض ما ينتهي إليه من رأي على ما تضمنه هذا الكلام من شروط فإن وافقها جاز له أن يعرضه على الناس ويجادل عنه بالدليل الصحيح، في رأيه، من يختلفون معه فيه. وإن اختل شرط أو أكثر من هذه الشروط فليراجع نفسه وليمحِّص رأيه حتى يصل إلى الحق المبرأ عن الهوى وإلى الحكم المستند إلى الدليل من الكتاب أو السنة؛ فإنه لا حجة في قول أحد إذا لم يستند إلى قول الله ـ تعالى ـ أو إلى قول رسوله ﷺ.

* * * * *

ومما حدث بين الطبعتين الثانية والثالثة من هذا الكتاب ظهور مجموعة كتب «المراجعات الفقهية» للجماعة الإسلامية في مصر. وقد بلغ عددها نحواً من عشرين كتابًا. تناول مؤلفوها، القادة التاريخيون للجماعة الإسلامية، عشرات المسائل التي كان لهم فيها قبل المراجعة رأي اقتنعوا بعد المراجعة بخلافه فرجعوا عنه. وقد استدلوا لكل مسألة من هذه المسائل بأدلة من القرآن أو السنة أو مصادر الفقه الأخرى بحيث جاءت تلك الكتب تعبيراً فقهيًّا، مستنداً إلى أدلته، عن الرأي الجديد للجماعة الإسلامية.

وقد حدثتني نفسي وأنا أعد هذه الطبعة من هذا الكتاب أن أعرض لهذا الجهد الفقهي باعتباره عملاً تجديديًّا لفقه جماعة أثَّرت تأثيراً غير منكور في الحياة السياسية والإسلامية المصرية عندما كان فكرها يستمد من مصادر معينة وتحولت عنه عندما أتيح لها الوقت والمكنة والرغبة كي تنظر في مصادر أخرى. وقد اعتبرتُ هذا الجهد العلمي تجديداً فقهيًّا إعمالاً لمعنى التجديد الذي يجده

القارئ في مقدمة الطبعة الثانية في موضعها من هذا الكتاب. غير أنني بعد التأمل وجدت أمر هذه المراجعات من الأهمية والتنوع والسعة بحيث يحتاج إلى دراسة فقهية مستقلة تبين حقيقتها وتضع يدها على أثرها الفقهي والفكري على السواء. لذلك عدلت عما كنت أفكر فيه وأرجأته إلى وقت أوسع مما أتيح لي لإعداد هذه الطبعة من هذا الكتاب.

* * * * *

وقد راجعت الطبعة الثانية من أولها إلى آخرها وأصلحت فيها كل ما وجدته قابلاً للإصلاح أو مقتضيًا له مستصحبًا قول القاضي الفاضل: «إنه لايكتب إنسان كتابًا في يومه ثم ينظر فيه من غده إلا قال لو غُير هذا لكان أحسن ولو زِيدَ هذا لكان أكمل..... وهذا من أعظم العبر وهو دليل استيلاء النقص على جملة البشر».

وأنا مدين في إصدار هذه الطبعة لمساعدتي أمل العشماوي التي عملت معي نحواً من ثلاثة أشهر لتعينني على إنجاز هذه الطبعة الثالثة بصورتها التي يراها القارئ بين يديه. كما أنني مدين لعدد غير قليل من أصدقائي وزملائي وطلابي الذين قرءوا هذا الكتاب في طبعتيه الأولى والثانية ولفتوا نظري إلى مواضع اقتضت معالجة جديدة أو إضافة أو تعديلاً في طبعتيه السابقتين. وأخص بالذكر من هؤلاء صديقي المفكر والكاتب اللبناني الدكتور رضوان السيد لحفاوته بالطبعة الثانية وإبدائه رأيه في عدد من المسائل التي أفادتني في هذه الطبعة. كما أن الإخوة الكرام في مركز البيان الثقافي في بيروت أتاحوا لي -بدعوة كريمة من الأخ الجليل زهير الشاويش- لقاء نخبة من العلماء وشباب

طلاب العلم الذين ناقشوا هذا الكتاب في سهرة ثقافية ماتعة أفدت منها الكثير في طبعته الحالية. فإلى هؤلاء جميعًا أتقدم بعرفاني وتقديري، والله أسأل أن يجزيهم عن العلم وأهله بقدر ما أخلصوا فيما قالوا وكتبوا.

وأرجو أن ينفع الله ـ تبارك اسمه ـ بهذه الطبعة كما نفع بسابقتيها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الإسكندرية: بعد صلاة عشاء يوم الخميس

١٦ من ذي القعدة ١٤٢٧هـ

الموافق ٧/١٢/٢٠٠٦م

محمد سليم العوّا

مقدمة الطبعة الثانية

في الحديث الصحيح الذي رواه أبو داود وغيره، عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[١].

وتجديد الدين - عند العلماء الثقات - معناه إحياء ما اندرس منه، وتوجيه الناس إلى العمل بما تُرِك من شعائره. والصحيح - عندهم - أن المجدد لا يتعين أن يكون «واحداً» في كل قرن، وإنما يجوز أن يتعدد المجددون[٢] وقد قرروا - أيضًا - أن هذا كما يكون في «الدين» يكون في العلوم المختلفة، لأن القصد هو أن لا يتوقف الإبداع البشري عن العمل، بالجمود على آراء السابقين وأقوالهم، أو بالاكتفاء بما حققوه من تقدم نظري وعملي في عصورهم.

ولا يتحقق هذا المطلوب شرعًا - في المجال الفقهي - إلا بقيام كل جيل من أجيال المسلمين بأداء واجب الاجتهاد الذي به يعرف المسلمون حكم شريعتهم فيما يحدث من وقائع لا يتناولها صريح النصوص القرآنية أو النبوية.

وقد قام العلماء - ولا يزالون يقومون - بهذا الواجب فعلاً. فلا يخلو بلد من بلاد الإسلام من أئمة هداة يلجأ الناس إليهم مستفتين إياهم في مختلف شؤون الحياة فيجدوا عندهم الجواب الشافي المبني على النظر في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وبهذا يستمر العطاء الإسلامي متجدداً في كل زمان ومكان.

---

(١) رواه أبو داود عن أبي هريرة، رقم ٤٢٩١ ط دار ابن حزم، بيروت ١٩٩٨؛ والحديث صححه الحفاظ وآخرهم ابن حجر في: توالي التأسيس، انظر: عون المعبود جـ ١١ ص ٢٦٠ وما بعدها.

(٢) قال الشيخ محمد مهدي شمس الدين، في تعليقاته على الطبعة الثانية، إن هذا هو الصحيح لأن الاسم الموصول (مَنْ) مطلق يشمل الواحد والاثنين والجماعة. وهو يعني بذلك أن النقل عن العلماء متفق مع الظاهر اللغوي للنص النبوي.

وقد حملت الصحوة الإسلامية أعداداً لا تحصى من المسلمين وغير المسلمين، في بلاد الإسلام وفي غيرها من بلدان الدنيا، على متابعة الشأن الإسلامي متابعة دقيقة للتعرف على مصدر هذه الروح السارية في أمة ظن أعداؤها منذ قرنين أو أكثر أنها قد ماتت ولم يبق فيها أمل في نهضة أو رجاء لصحوة.

وأنتجت الصحوة الإسلامية تيارات متنوعة: منها المتشدد الجافي،

ومنها الميسر المعتدل،

ومنها ما ركب أتباعه متن الغلو والعنف في الفكر والعمل،

ومنها ما حمل أصحابه أنفسهم على الجادة فجمعوا بين العلم الصحيح والعمل به والدعوة إليه.

وكان من بين هؤلاء من دعوا -ولا يزالون يدعون- إلى المشروع الحضاري الإسلامي الذي يجمع المسلمين على العمل الجاد لنهضة حضارية شاملة، تستهدي بنور الإيمان، وتتقوى بسلاح العلم، وتستلهم في سعيها المستمر روح التجديد والاجتهاد التي صنعت في أجيال سابقة نموذجًا مشرفًا لخير أمة أخرجت للناس.

وقد ووجهت الصحوة الإسلامية بوجه عام، وتيار مشروعها الحضاري بوجه خاص، بأسئلة متكررة عن **الاجتهاد والتقليد**، وعن **مكان النظم السياسية العصرية** من هذا المشروع، وعن **المرأة والأسرة** هل نعيدهما إلى «عصر الحريم» والبيت المغلق أم نقبل ما صنعته بهما الحضارة المتحللة من قيم الدين والخلق، أم أن هناك طريقًا

وسطًا في هذا الأمر نتجنب به رذيلتي الإفراط والتفريط؟
وعن **النظم** التي عرفها المسلمون في تاريخهم القديم، هل هي ملزمة لكل المسلمين في الدنيا كلها أم أنها اجتهادات بشرية لتحقيق مصالح الزمان والمكان يجوز لنا ـ أو يجب علينا ـ أن نجتهد مثلها لتحقيق مصالح زمننا وأمكنة وجودنا، وعن **غير المسلمين في علاقتنا بهم** سواء منهم الذين يعيشون في بلدان أغلبية أهلها مسلمون والذين يعيشون خارج هذه البلدان في أقطارٍ هُمْ غالبية أهلها وعن **النظم المحدثة لحماية حقوق الإنسان وحرماته وحرياته**، هل نقبلها لأنها نافعة للناس محققة لمقاصد الشرع أم نرفضها ونعاديها لأنها من مكتشفات الحضارة الغربية أو مبتكراتها.

واجه تيار الصحوة الإسلامية ـ وفي القلب منه أصحاب المشروع الحضاري الإسلامي ـ هذه الأسئلة، وعشرات غيرها من أنواع شتى من السائلين:

فهناك الذين كانوا يسألون ليعرفوا،

وهناك الذين كانوا يسألون ليتعرفوا على مواطن القوة ومواطن الضعف في المشروع الإسلامي العصري،

وهناك الذين كانوا يسخرون ويستهزئون ويضعون ذلك في صيغة تساؤلٍ: حياءً أو استخفاءً!!

وهناك آخرون.. كانوا ـ ولا يزالون ـ يتساءلون لأغراض ـ أو أمراض ـ أخرى.

ولم يكن موقف العاملين للمشروع الحضاري الإسلامي من هذه الأسئلة ولا من الإجابة عنها واحداً.

وهذا أمر طبيعي في دين يقوم على الاجتهاد المستمر، ويجعل للمجتهد المخطئ أجراً وللمجتهد المصيب أجرين.

وهو أمر طبيعي في دين وسعت صدور علمائه ودعاته وأئمة الهدى فيه تعدد المذاهب الفقهية، وتنوع الآراء داخلها، دون أن يؤدي ذلك إلى فرقة أو فتنة أو حروب أو انقسامات طائفية. (صنعت بعض ذلك ـ أو كله ـ السياسة ولكن لم يصنعه الفقه).

واختيار الموقف والرأي، من بين المواقف والآراء الإسلامية المتعددة، ينبئ عن موقع أصحابه من المشروع الإسلامي: التزامًا به، وحرصًا عليه، واستعداداً للتضحية في سبيله.

وكثير من الشباب المسلم الملتزم العامل في صفوف جماعات الصحوة، دعوةً وتعليمًا ووعظًا وإرشاداً، لا يتاح له بحكم تخصصه العلمي، وبحكم انشغال وقته كله بواجبات متتابعة، أن يتابع تفصيلات الاجتهاد الإسلامي المعاصر في مختلف الموضوعات التي تَعْرِضُ أسئلة الآخرين حولها.

وكثير من عامة المسلمين الفرحين بمظاهر النهضة الإسلامية، المستبشرين بما تحمله في ثناياها من احتمالات خير غير محدود للأمة كلها لا يعرفون موقف علماء هذه الصحوة ودعاتها من كثير من المسائل التي يلتبس عليهم حكمها، ويجادلهم ـ كثيراً ـ بها أصحاب الموقف الآخر ـ المعادي أو المتشكك ـ من الصحوة وفكرها ومستقبلها.

وبعض فرض الكفاية في هذا المجال أن تُقَرَّبَ موضوعاته للمسلمين، وأن تعرض عليهم عرضًا يسيرًا يجعل الإلمام بها متاحًا لغير أهل التخصص، ولغير من يسمح لهم علمهم ووقتهم بطلبها مباشرة من العلماء والدعاة أو بالإطلاع عليها في كتبهم ومؤلفاتهم التي تجلُّ عن الحصر والإحصاء.

وهذا الكتاب يضم فصولاً كتبتها، ونُشِرَتْ أصولها، تحت عنوان «حاجتنا إلى فقه جديد» في صحيفة «الأسبوع» القاهرية بدءً من شهر المحرم ١٤١٨ هـ (= مايو ١٩٩٧م) إلى شهر رمضان ١٤١٨هـ (= يناير ١٩٩٨م). ويضم فصولاً أخرى كتبتها في مناسبات سابقة ولاحقة، وكتبت بعضها لأضمها إلى هذا الكتاب ولم أنشرها من قبل، ولم أقصد بهذه الفصول أن أحيط بكل العمل الفقهي الاجتهادي الإسلامي في هذا العصر، فذلك لا يقدر عليه أحد.

ولم أقصد بهذه الفصول أن أحيط بعمل عالمٍ معينٍ من علماء العصر، فذلك لاغناء فيه ولا دلالة له إلا أن يدل على أن شخصًا معينًا يمارس واجب الاجتهاد، وهو أمر أليق بتراجم العلماء منه بالغرض الذي من أجله وضعت هذا الكتاب.

ولم أقصد بهذه الفصول أن أشير إلى جميع المواضع أو الموضوعات التي تحتاج إلى تجديد فقهي يضع القول الفقهي فيها في مستوى المكانة اللائقة به لتنظيم الحياة الإسلامية المعاصرة، فهذا أمر لا ينتهي، لأن الوقائع الجديدة لا تتوقف عن الحدوث، ولذلك تبقى الحاجة إلى تجديد الفقه قائمة دائمًا.

وإنما أردت بهذه الفصول، ثم بجمعها ونشرها، أن تكون «مرصدًا» لبعض الآراء الاجتهادية المعاصرة، في موضوعات فقهية متعددة تشتد حاجة المسلم المعاصر إلى الوقوف على قول الفقهاء فيها. واخترت من هذه الموضوعات ما يكثر التساؤل عنه، ويختلط الرأي فيه إلا على الراسخين في العلم الذين يبتغون

بقولهم وفعلهم مرضاة الله - تعالى جدّه - بتحقيق مصالح الناس.

وليس لترتيب هذه الفصول دلالة على زيادة أهمية بعض الموضوعات على أهمية البعض الآخر. فكل الذي ضمته من موضوعات قسائم متساوية - عندي - في أهميتها وخطرها.

ومما يجدر التنبيه إليه - قبل أن يقرأ القارئ هذه الفصول مجتمعة في كتاب - أن هناك فارقًا كبيراً بين واجب الاجتهاد الذي يقع على العلماء المؤهلين له، وبين الجرأة على الدين التي يقع فيها كثير من الشباب الذين لا يحسنون قراءة نصٍّ عربيٍّ ولكنهم يقتحمون بلا خجل أدق المجالات الفقهية فيحللون ويحرمون بغير علم ولا هدى ولا كتاب مبين. وهناك فارق بين الاجتهاد الذي يقوم به أهله وبين الآراء السطحية الفجة التي يبثها بعض ذوي المناصب والألقاب، أو بعض ذوي القدرة على البيان وجذب انتباه الناس، ممن عرفوا شيئًا وغابت عنهم عشرات الأشياء أو مئاتها، فهؤلاء لا يجوز قبول قولهم ولا العمل به ولا تقليدهم فيه، إن جاز التقليد لأحد أصلاً.

وقد عاني المسلمون طويلاً من إحجام كثير من المؤهلين للاجتهاد عن القيام به بسبب الدعوى الباطلة التي نادت بأن باب الاجتهاد مغلق. وسوف تقرأ في هذه الفصول بيان بطلان هذه الدعوى ولكن اعتقاد استمرار الاجتهاد لا يعني أن يترك لكل إنسان أن يقول في الدين ما شاء كيف شاء. بل إن العلم الديني تخصص - شديد الدقة والعمق - لا يحل لأحد أن يقول فيه إلا إذا كان مؤهلاً

لذلك تأهيلاً يقبله المجتمع العلمي.

وفارق ما بين التأهيل للقول في العلم الديني وبين التأهيل للقول في التخصصات الأخري هو ضرورة شهادة العلماء لمن يتصدى للقول في الدين بأنه يصلح لذلك. فلا تكفي هنا الشهادة الجامعية، مهما علت، ولا الدرجة الوظيفية، مهما تكن رفيعة، فكم من أصحاب هذين، أو أحدهما، لو عرض على قاضٍ عادل لرد شهادته وأسقط عدالته. وكم منهم لا بصر له بالأدلة وترتيبها وكيفية فهمها فضلاً عن القدرة على الاستنباط منها.

والاجتهاد الذي ندعو إليه، هو اجتهاد العلماء القادرين على ذلك، الذين يؤخذ من قولهم ويرد عليهم - شأن العلماء جميعًا على مدى التاريخ - ولكنهم لا يُتَّهمون في دينهم أو إخلاصهم أو ورعهم أو علمهم. ولا يبيعون دينهم بدنيا غيرهم، ولا يبتغون بما يقولون ويفعلون رضاء الخلق ولو جلب عليهم سخط الرب سبحانه وتعالى.

والاجتهاد الذي ندعو إليه هو الاجتهاد الذي يسير على مناهج الاستدلال والبحث التي قبلها المسلمون على امتداد تاريخهم، لا الاجتهاد الذي يتحلل صاحبه من كل قيد، ويرفض كل قديم، ويتبع هوى نفسه وأغراض فؤاده، أو مصالح قريبة زائلة له أو لمن يسترضيهم بما يقول. فذلك ليس من الاجتهاد في شيء. وفاعله مأزور لا أجر له. وقد رأينا من هؤلاء من يحتل أعلى المناصب الرسمية والناس لايأبهون لقوله ولا يتعلقون بفعله، بل يهملونه عامدين

ويأخـذون عن الذين يظنون أنهم يتـقـون الله في القـول والعمل ويراقبونه في السر والعلن.

وحين شرعت في كتابة هـذه الفصـول ونشرها لم يكن من مقاصدي أن تجمـع ـ هكذا ـ في كتاب. ولكن إخواننا في جمعية قطر الخيرية، ورئيسها الأخ العزيز الشيخ عبد الله الدباغ، رغبوا في أن يكون هذا الكتاب هو الكتاب الذي تنشره الجمعية ـ جريًا على سنتها الحميدة ـ هذا العام. (١٤١٨هـ = ١٩٩٨م) فإليهم يرجع الفضل في ظهور هذه الفصول في طبعتها الأولى التي أصدرتها الجمعية. ولما كانت الجمعية توزع ما تنشره من العلم النافع في نطاق المتخصصين من العلماء والنابهين من طلاب العلم، فقد رغب إليَّ عدد من الأصدقاء أن أصدر طبعة أخرى يتيسر وصولها إلى القارئ الذي لا تصله الطبعة الخاصة بالجمعية الخيرية في قطر. فأضفت إلى الطبعة الأولى عددًا من الفصول الجديدة، وضممت إليها فصولاً كنت قد كتبت أصولها ـ أو علقت عليها ـ في مناسبات سابقة، لتكون الطبعة الثانية وتصدر عن المكتب الإسلامي.

وإني لأسأل الله أن يكتب لكل من ساهم في إخراج هذه الطبعة أجر ما ينفع الناس منها. وأن يعفو عني وعنهم فيما زلَّ به القلم أو سبق به اللسان، فإن أحدًا لا ينجو من ذلك. وقديمًا قال الإمام الشافعي رضي الله عنه، وهُوَ من هُوَ: «لقد ألفت هذه الكتب، ولم آل فيها، ولابد أن يوجد فيها الخطأ. لأن الله تعالى يقول: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا ﴾». [النساء: ٨٢]

ولنا، وللأمة كلها، في الشافعي: إمامًا مجددًا، أسوة وقدوة.

والحمد لله رب العالمين على ما يسَّر وأعان ووفَّق،،

(١)

الفقه الإسلامي هو العمل البشري لمحاولة فهم النصوص الإلهية التي يتضمنها القرآن الكريم وصحيح السنة النبوية. وفي ضوء هذا الفهم وحدوده يتم تطبيق تلك النصوص في الواقع العملي.

وقد عرّف العلماء الفقه بأنه «العلم بالأحكام الشرعية العملية علمًا مستمدًّا من الأدلة التفصيلية لهذه الأحكام» [١] . واشترطوا في الفقيه، إلى جانب المعرفة العلمية المتميزة، معرفة متميزة بالواقع الذي يعيش فيه، ويفتي الناس، أو يقضي بينهم، أو يعلمهم، في ظل ظروفه وأوضاعه. واهتموا بهذا الشرط حتى منعوا من الإفتاء من لا يحسن معرفة الواقع ويحيط بالأعراف القائمة فيه. وعبّر عن هذا الاهتمام أحسن تعبير الإمام شهاب الدين القرافي (المالكي المصري) حين قال: «فمهما تجدد العرف اعتبره. ومهما سقط أسقطه. ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لاتُجْرِه على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأجْرِه عليه وأفته به، دون عرف بلدك والمقرر في كتبك. فهذا هو الحق الواضح والجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين» [٢] .

---

(١) شيخنا العلامة محمد مصطفى شلبي، المدخل، ط ١٩٦٦ ص ٢٨ .

(٢) الفروق ج١ ص١٧٦ ، ط دار المعرفة، بيروت (د.ت). وقد أشار الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى ضرورة التمييز بين العرف باعتباره دليلاً مستقلاً، وبين كونه مرجعًا في تفسير النص أو القاعدة الفقهية. وهي تفرقة صحيحة لكن موضعها في علم الأصول. ويكفي هنا أن نقول: إن العرف يعتبر طريقًا إلى التحقق من إرادة النص، أو القاعدة الفقهية، أو العقد المحرر بين طرفين، أو =

والمختصون في تاريخ الفقه الإسلامي وتطوره يقررون أنه مّر بأدوار ثلاثة:

أولها: دور الاجتهاد المتحرر من كل قيد سوى الالتزام بالكتاب وصحيح السنة.

وثانيها: دور نشأة المذاهب الفقهية الكبرى وتميزها ونسبتها إلى أصحابها الذين أسسوها، ثم تدوينها في المصنفات الفقهية المذهبية.

وثالثها: دور التقليد الذي قعدت فيه الهمم عن الاجتهاد، واكتفى المنتسبون إلى العلم الشرعي بتقليد الأئمة السابقين وأصحابهم وتلاميذهم ونقل أقوالهم وفتاواهم، وبالغ بعضهم فجعلها أصولاً يقيس عليها وأدلة يحتج بها[١]. وهذا

= إرادة الحالف بيمين معينة. ذلك أن العرف يسبغ على الألفاظ معانيَ قد تكون أوسع أو أضيق من معانيها اللغوية الأصلية، أو يقرر معاني لا يمكن الوقوف عليها بالنظر في اللغة وحدها، فيعمل بها الفقيه والقاضي والمفتي ويكون ذلك إعمالاً للعرف باعتباره وسيلة من وسائل تفسير النصوص. وقد عبر العلماء عن ذلك بقاعدة صاغوها في قولهم: «كل ما ورد به الشرع مطلقًا، ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف» (السيوطي،الأشباه والنظائر، ط الحلبي د.ت، ص ١٠٩)؛ وقاعدة: «تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة» (ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ط الحلبي ١٩٦٨، ص ٩٣ و٩٦)؛ ومن قواعد المجلة: «الحقيقة تترك بدلالة العادة» (القاعدة رقم ٣٩؛ راجع شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا، ط الثانية بتحقيق شيخنا الأستاذ مصطفى الزرقا، دار القلم ١٩٨٩، ص ٢٣١). ثم إن العرف قد يكون دليلاً مستقلاً على الحكم الشرعي عند سكوت النص، لأن ما تعارفه الناس لابد أنه يحقق مصالحهم، فتجب مراعاته. ويشترط في العرف في الحالتين أن يكون صحيحًا: أي لا يخالف دليلاً شرعيًا ولا يحل محرمًا ولا يبطل واجبًا. فإن أدى إلى شيء من ذلك كان عرفًا فاسداً لا يعتد به ولا تجوز مراعاته لا في تفسير النصوص ولا في الفتوى والقضاء والتشريع (شيخنا محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٤، ص ٣١٣).

(١) قال الشيخ محمد مهدي شمس الدين: «ربما تكشف دراسة متأنية لنتاج (دور التقليد) عن إنجازات فقهية كبرى، ففي هذا الدور فقهاء كبار لا ينبغي إغفال آثارهم». وهو كلام نفيس يحتاج =

أو ذاك لا يصح إلا في نصوص الشرع التي مصدرها الوحي.

ثم يصف بعض أهل العلم بهذا التاريخ دوراً رابعًا بدأ في هذا العصر الحديث يسمّونه دور الإحياء أو دور النهضة الفقهية المعاصرة.

ويرصد المتابعون للحركة الفقهية الإسلامية مئات الأدلة على بدء هذا الدور الجديد وعلى كسبه كل يوم أرضًا جديدة بين علماء الأمة ومفكريها حتى لم يعد أحد، ممن يعتد بقوله ويؤبه لرأيه، يذهب في شأن التقليد ولزومه، والاجتهاد ومنعه، مذهب الأجيال المقلدة من الفقهاء الذين حجّروا ما وسعه الله على خلقه فمنعوا الاجتهاد، وحملوا على من دعا إليه أو مارسه، وزعموا إغلاق بابه دون سند من الشرع أو العقل.

ولكن هذا الدور من أدوار الفقه الإسلامي لا يستطيع أن يبلغ مداه، ويؤتي أكله، فتحصد الأمة ثماره فهمًا للشريعة يلائم متطلبات العصر، إلا إذا تأصلت مدرسته الفكرية بين العلماء وطلاب العلم، والدعاة والمفكرين، والحركيين الإسلاميين سواء بسواء.

ولست ممن يقولون بإهمال الفقه المدوّن على أصول المذاهب الإسلامية كلها،

= إلى دراسة خاصة يتوفر عليها بعض شباب طلبة العلم. فإن العلم الشرعي والعمل الفقهي لم يتوقفا على مدار الزمن. ولن يتوقفا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وقولنا، وقول من سبقنا من مشايخنا، ومن بعدنا من طلاب العلم: إن للفقه أدواراً محددة هو من باب التغليب لا من باب التحديد. فلا ريب أن دور الاجتهاد، أو دور تأسيس المذاهب الكبرى، كان العلماء فيه طبقات، وكان بعضهم - ولو أحيانًا - يأخذ بقول غيره اقتناعًا وقبولاً لا اتباعًا وتقليداً. ولا شك أن دور التقليد فيه علماء كبار لهم اجتهاداتهم في المسائل الحادثة وإن دفعهم التواضع إلى نسبتها إلى مذاهب أئمتهم.

بثرائها وتنوعها، بل أنا ممن يرونه ثروتنا القانونية التي لا تماثلها ثروة أمة أخرى. ولكنني أقول: إن كثيراً من المسائل التي تقع للناس اليوم تحتاج إلى اجتهاد جديد يؤدي دوره في تيسير تطبيق الشريعة الإسلامية على واقع الناس، وفي تقريب العباد إلى الله سبحانه وتعالى بتشجيعهم على طاعته بامتثال أوامره واجتناب نواهيه. ولا يكون ذلك إلا باستصحاب قواعد الاجتهاد الأصيلة، ومن أهمها قاعدة ضرورة المعرفة بالواقع مع المعرفة بالنصوص، حتى يكون تنزيل النصوص على الواقع تنزيلاً عن بينة وبصيرة، يلائم بين حاجات الناس وبين الرأي الفقهي أو التشريعي، كما فعل الصحابة والتابعون وأعلام الفقهاء المجتهدين على امتداد قرون المجد العلمي الإسلامي، وكما فعل أفذاذ العلماء في كل عصر على طول التاريخ الإسلامي كله.

وحاجتنا إلى فقه جديد ، وقيام المؤهلين من العلماء بالتجديد الفقهي، ضرورتان تظهرهما النظرة العابرة إلى بعض الموضوعات التي تتناولها أقلام الكاتبين وألسنة المتكلمين تناولاً يظهر الفقه الإسلامي بمظهر «التراث» الجامد الذي لا يتطور ولا يتغير، ولا يفكر أصحابه في مواجهة حقائق الواقع بقدرات العقل واحتمالات الوجوه المتعددة لكل نص.

فالكتابة الإسلامية - أو المنتسبة إلى الإسلام - عن مسائل شديدة الخطورة في حياتنا الثقافية والسياسية والدينية كثيراً ما تعبر عن مجرد القدرة على نقل ما قرره الفقهاء الأقدمون من أحكام اجتهدوا فيها أو قلدوا من سبقهم في تقريرها. وكثير من هذه الأحكام مبني على واقع العصر الذي تقرر فيه ، أو مبني على عرف بلد أو قوم بعينهم، أو مبني على الوقوف عند سبب نزول الآية القرآنية أو

سبب ورود الحديث الشريف، مع أن القاعدة المتفق عليها عند الجميع أن « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب »، أو مبني على تعميم نص خاص، أو إطلاق حكم مقيّد . . . وكل ذلك، وغيره، مما ينبغي النظر فيه نظراً جديداً يلائم فيه الفقيه بين حقائق الدين الثابتة وبين واقع الناس الذي لا يستقر على حال .

ثم ينبغي أن يعمد الجميع إلى إشاعة هذا الفقه الجديد والفكر المتجدد بين الناس: علمائهم وعامتهم، حتى يستقر للأجيال الحاضرة نصيبها من الإسهام في أداء واجب تقريب الشرع إلى الخلق وتيسير حياتهم في ظلاله . وبهذا الاجتهاد والتجديد، والعلم به علماً عامًّا، وقبول الأمة له، تستمر للفقه الإسلامي حياته وقدرته على التطور الفاعل الذي لا يبقى نظام قانوني يفقد القدرة عليه، مهما يكن أساسه صحيحاً وماضيه مضيئاً .

ولا يعني واجب الفقيه في الملاءمة بين « حقائق الإسلام » و « حقائق الحياة المتغيرة » ما يقول به بعض الكاتبين، من غير أهل العلم بالفقه ودوره القائد لحياة المسلمين، من ضرورة « تطوير الفقه الإسلامي » على نحو يجعله فقهاً تبريريًّا يسوّغ الواقع الفاسد والعادات المستوردة[1] .

إن بعض الناس يظنون أن مهمة الفقيه هي أن يجد للناس حلولاً تجعلهم يبقون على ما هم عليه من فساد عمل، أو سوء سلوك، أو مخالفة صريحة، أو خفية، لنصوص الشريعة وصحيح الفقه، بحيث لا يغير التزامهم الإسلامي شيئاً من

(١) هذه الفقرة الأخيرة مما استفدته من تعليقات الشيخ محمد مهدي شمس الدين على الطبعة الثانية، فرحمه الله وجزاه خيراً .

الأوضاع التي ألفوها، والوسائل التي تعودوا عليها. والذي تدل نصوص الشرع عليه ـ كما قال الشيخ محمد مهدي شمس الدين في تعليقاته على الطبعة الثانية ـ أن الفقه يقود حياة المسلمين ويعيد بناءها وفق أحكام الشريعة النصية والمستنبطة. وهذا نفسه هو ما عبرت عنه آنفًا بقولي: «إن واجب الفقهاء الإسهام في تقريب الشرع إلى الخلق وتيسير حياتهم في ظلاله». وهو دعوة إلى الخروج من أسر التقليد، وإلى التخلص من إصر الجمود، وإلى العودة بالفقه إلى سابق عهده: هاديًا للناس إلى ما ينفعهم في الدنيا والآخرة معًا.

والفقه الإسلامي بريء من أولئك التبريرين، الذين رأينا بعضهم يسأل الناس في مهنة من مهن التعامل بالمال: هل ما تقومون به يدخل في نطاق العقد الفلاني الجائز شرعًا؟ فيقولون (طبعًا): نعم. فيقول هو: إذن عملكم حلال. وحين سأله بعض العلماء أأنت تستفتيهم في الحلال والحرام أم تبينه لهم؟ قال: لقد سألتهم، فأجابوني، فلماذا أُكَذِّبهم؟!

وطلاب العلم ـ فضلاً عن العلماء ـ يعلمون أن هذا ليس فقهًا، ولا فتوى، ولاسبيل هدًى من أي نوع كان. والصحيح أن يعرض الفقيه أو المفتي عمل الناس بأركانه وشروطه على نصوص الشريعة وقواعد الفقه، ثم يحكم ـ بناءً عليها ـ بالحل أو الحرمة. وغاية ما نقوله لفقهاء العصر: إنهم يجب أن يقوموا بذلك بأنفسهم، وألا يكتفوا فيه بنقل كلام السابقين، أو الاستدلال به، فإن الدليل هو القرآن أو السنة وغيرهما تبع لهما، لا مقابل ولا نظير ولا قسيم. ونحن في هذا، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، ودعاة التجديد في كل عصر ومذهب، على كلمة سواء لا خلاف فيها ولا نزاع.

والفقه الذي لا يسلك هذه السبيل ـ إن صح أن يسمى فقهًا ـ مخالف لمقاصد الشارع الذي أنزل التشريع المحكم المحدد، في مواضع قليلة مما يعرض للناس في حياتهم، وترك الكثرة الغالبة لاجتهاد المجتهدين على ضوء المقاصد والقواعد، وفي حدود الأدلة حيث توجد، ليبقى الإطار الإسلامي التشريعي حاكمًا لحياة المسلمين (١) .

* * * * *

(١) مقالنا: «مراجعات الإمام» (٢)، صحيفة الأسبوع القاهرية، ٢٦/١٠/١٩٩٨ .

(٢)

وقائمة الموضوعات التي تبرز في شأنها حاجتنا إلى فقه جديد، يستصحب أصول شريعتنا ومناهج الاستدلال المقررة فيها، ويلبي - من خلال إنزال هذين العنصرين الثابتين على الواقع، المتجدد دائمًا المتغير أبداً - حاجات المسلم المعاصر، فرداً كان أو جماعة، قائمة هذه الموضوعات بالغة الطول، بل لعلها تستعصي على الحصر!

وجدول الأولويات في هذه القائمة لا يمكن أن يرتب ترتيبًا نظريًّا مجرداً يصلح لكل زمان ومكان، ولكنه يجب أن يرتب عند النظر إلى حال كل مجتمع بحسب الضرورات القائمة فيه والحاجات الملحة التي تفرض نفسها على أهله ثم بحسب الكماليات «التحسينات» التي تجمل الحياة وتيسرها وتحسن تفاصيلها.

وهي أمور - بدورها - تتغير من زمان إلى زمان ولا يكاد يتفق في ترتيبها مجتمعان.

وأي ترتيب يقوم به فرد لن يكون صحيحًا إلا بقدر صحة نظر هذا الفرد وحده، وهي صحة تتأثر حتما بعشرات العوامل الشخصية التي تتيح لآخرين من ذوي الرأي والفكر والفقه أن يختلفوا معها، وأن يروا تأخير ما قدمته أو تقديم ما أخّرته، وإضافة بعض ما أهملته تلك الرؤية الفردية أو إغفال بعض ما قدرت أهميته.

وفي المجتمعات التي تطورت نظمها الاجتماعية والسياسية تقوم مجامع مختلفة التخصصات تضم أعضاء من اتجاهات متباينة، تعبّر عن القوى والتيارات

الفاعلة في المجتمع، بمهمة ترتيب الأولويات التي يتفق عليها، ولفت الانتباه إليها، وتوجيه مراكز البحث والتفكير إلى العناية بها، وحث المشرِّعين وصناع القرار على الاستجابة إلى موقف الرأي العام منها. ونحن نفتقد ذلك كله في جلِّ أقطار الإسلام أو كلها، فلم يبق بد من أن يندب بعض الأفراد أنفسهم للحديث عما يظنونه جزءً من هذه الموضوعات المهمة التي تستثير حاجتنا إلى « فقه جديد ».

والمتابع للواقع الفكري المصري - مثلاً - يستطيع أن يرصد طائفة صالحة من الموضوعات التي تستحث الفقه المعاصر إلى مواجهتها بأدوات الاجتهاد المقرر في الشرع ووسائله، ووفق أصول هذا الاجتهاد المعروفة عند العلماء المؤهلين لممارسته، حتى تكون الكلمة الإسلامية -أو الكلمات حين يسوغ الاختلاف لسبب من أسبابه المقبولة - محددة للمكلفين بطاعتها والعمل بها، وبيِّنةً بيانًا لا يشوبه غموض ولا يحوطه لبس للمدعوّين إلى معرفتها والبصر بحقيقتها.

وعدم قيام أولئك العلماء المؤهلين للاجتهاد بهذا الواجب، أو عدم وصول آرائهم العلمية واجتهاداتهم الفقهية إلى الناس على أوسع نطاق بسبب العوائق الإعلامية والتعليمية التي تمنع ذلك، ووجود قيادات إسلامية رسمية وشعبية غير مؤهلة علميًّا لممارسة الاجتهاد الفقهي، بل بعضها لا بصر له بالفقه أصلاً، وهم يسألون فيما يعرفون ويحسنون فيكون جوابهم حسنًا صالحًا، ولكنهم حين يسألون فيما لا يحسنون ولا يعرفون لا يعتصمون بكلمة الأسلاف العظيمة « لاأدري » وإنما يستحيون من قولها أو يستكبرون عنها فيقولون ما يستحقون به ما قاله الإمام مالك – رضي الله عنه– فيمن لم يقل « لا أدري » في الوقت

المناسب قال: (إذا أخطأ العالم «لا أدري» أصيبت مقاتله) أي إن العالم لا يكون كذلك حتى يقول «لا أدري» في الوقت المناسب. وعدم قوله إياها يذهب صدقه وصلاحه وثقة الناس به فيكون كمن مات موتًا علميًّا. وقد تعجبه نفسه فيقول في كل ما يسأل عنه مما يعرف جوابه ومما يجهله، فيهلك في الدنيا، ولاينجو في الآخرة.

ولا يكفي أن يكون في كل جيل واحد أو اثنان من العلماء العاملين الذين يعرفون الحق ويبينونه للناس ولا يكتمونه، بل يجب أن يكون القائمون بذلك -من حيث عددهم وكفايتهم وتأهليهم وتأثيرهم- جمعًا كافيًا لتحقيق أمرين:

البيان العلمي والديني. والتغيير الاجتماعي والسياسي. لأن هؤلاء هم أهل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذين يعرف الناس بهم الحق من الباطل ويميزون الخبيث من الطيب.

وقد أمر الله – تبارك وتعالى– أن تكون من المؤمنين «أمة» يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.

والأمة جماعة لا فرد ولا اثنان. وهي جماعة كافية لأداء الواجب، وإلا تأثم الأمة كلها بقعودها عن أدائه.

وهؤلاء العلماء العاملون هم المدعوون -في كل جيل- إلى بيانٍ جديدٍ، يحقق الملاءمة بين ثوابت الشرع ومتغيرات الزمان والمكان، نصحًا منهم لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة الناس وعامتهم.

وقد علّق العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين على هذا الموضع من الطبعة

الثانية بقوله: «إن الضرورة تدعو في عصرنا إلى الاجتهاد الجماعي، لا بمعنى أن الرأي الواحد في القضية أو المسألة الفقهية يولده جماعة من الفقهاء، بل بمعنى أن تكون القضية والمسألة موضوع بحث وتشاور بين فقهاء واختصاصيين من غير الفقهاء؛ بحيث تتم الإحاطة بجميع - أو جُلِّ - وجوهها وملابساتها. وفي هذا الشأن لابد من (اكتشاف) خطاب الله للأمة، فإن النصوص الشرعية ليست مقصورة على تكاليف الأفراد، بل ثمة خطابات كثيرة هي خطاب للأمة (وهذا غير الواجبات الكفائية) حيث إن الفهم الأصولي الشائع للواجبات الكفائية يقوم على أنها خطاب للأفراد، بينما نرى أن هذا الخطاب هو خطاب عيني للأمة وليس للأفراد».

والمقصود بعبارة خطاب عيني للأمة، أن الجماعة المسلمة هي المكلفة بأدائه لا الأفراد كلاً على حدة. ولذلك أمثلة كثيرة منها: وجوب جهاد العدو بما يكفي لرده، ووجوب نشر العلم وتوريثه، ووجوب تولية الأكفاء ورقابة أدائهم لما وُلُّوا من أجله... وغير ذلك كثير.

وما قاله الشيخ مهدي شمس الدين عن الاجتهاد الجماعي، وكيفيته، وأهميته، مسلَّمٌ كله. وأنا متفق معه فيه تمام الاتفاق. لكن الذي أتوقف عنده كثيراً في بحث هذا الأمر، هو ما يظنه بعض الكاتبين من أن وجود مجامع الفقه المتعددة يمنع العلماء الأفراد من إبداء آرائهم الاجتهادية. وأن كل مسألة تحتاج إلى رأي يجب أن تحال إلى مجمع من هذه المجامع لكي يبحثها أعضاؤه، ويبدوا رأيهم فيها، وبه يكون الإفتاء بعد ذلك.

وهذا - عندي - خطأ وخطر.

فهو خطأ لأن الاجتهاد الذي أمرت به نصوص الشريعة واجب على القادر عليه المؤهل له من العلماء، وليس مجرد حق له، يمارسه إن شاء وينزل عنه إن أراد.

والمجتهد لا يحل له أن يكتم علمه، ولا أن يقلد غيره، والأمر بالاجتهاد أمر بعمل مضمون الأجر، مرتين لمن أصاب، ومرة واحدة لمن أخطأ. ولم يكن ذلك ـ والله أعلم ـ إلا لتشجيع العلماء على البيان، كما كانت الآيات المخوّفة من كتمان العلم للترهيب من سكوت العلماء عند الحاجة إلى الجهر بالرأي والصدع بالحق.

وهو خطر لأنه يحرم الأمة من ثمرات قرائح العلماء المؤهلين للاجتهاد الذين ليسو أعضاء في هذه المجامع الفقهية. ودون بحث في كيفية الحصول على هذه العضوية، وأسباب الحرمان منها، يكفي أن نقول: إن أحداً لا ينكر أن خارج هذه المجامع ـ في كل بلد ـ أضعاف عدد أعضائها، أو أمثاله من المؤهلين للفتيا والقادرين على الاجتهاد. فكيف يجوز لأحد حرمان هؤلاء من أداء واجب البيان والتبليغ، وحرمان الأمة من الاستفادة من علمهم وعملهم؟؟ [1].

* * * * *

(١) مقالنا سابق الذكر.

(٣)

بعد نشر الفصلين السابقين، في صورتهما الأولى ـ مقالين في صحيفة الأسبوع القاهرية ـ أرسل إليّ الأستاذ الكبير جمال البنا نسخة من كتابه «نحو فقه جديد» مع رسالة رقيقة تتساءل عما إذا كنت لم أطّلع عليه من قبل. والواقع أنني لم أكن قد رأيت ذلك الكتاب على الرغم من متابعتي لجهود الأستاذ جمال البنا الفكرية المتنوعة المجالات.

والكتاب جزء أول من جزأين، وقد أصدرته دار الفكر الإسلامي بالقاهرة، وقد تناول فيه مؤلفه مجموعة من المفاهيم الأساسية اللازمة للتجديد الفقهي قسّمها إلى قسمين رئيسيين: أولهما في المنطلقات والمفاهيم وفيه يتناول قاعدة «البراءة الأصلية» ويميز بين العقيدة والشريعة، ويبحث الأسباب التي قادت العمل الفقهي التقليدي إلى توسيع نطاق فقه العبادات وتقليص الأبواب الأخرى من الفقه، ويختمه بالبحث في الاجتهاد والدعوة إلى ممارسته في هذا العصر كما مارسه الأئمة من الصحابة والتابعين، والدعوة إلى تنظيمه من خلال إنشاء مجامع تضم الفقهاء إلى جانب الخبراء والفنيين، والنظر ـ من جديد ـ في بناء علم أصول الفقه بحيث يسود الاجتهاد ـ كما كان ـ منشئًا للحكم [1] ولا يظل

---

(١) كتب الشيخ محمد مهدي شمس الدين معلقًا على هذا الموضع من كلام الأستاذ جمال البنا بقول: «لم يكن الاجتهاد، في وقت من الأوقات، منشئًا للحكم إلا على بعض اتجاهات التصويب الذي لاأحسب أن أحدًا يقول به الآن. ومن أخطر الدعوات على الإسلام هذه الدعوى التي تمكن أدعياء الإسلام من جهة، وحسني النية من دعاة التجديد، من جهة أخرى، من (تجاوز) الإسلام بذريعة التجديد فيه». وهذا كلام صحيح لا شك في صحته.

مجرد وسيلة للكشف عنه. (في تقديرنا أن الاجتهاد يكشف عن الحكم أحيانًا وينشئه أحيانًا أخرى كما في حديث وصية الرسول ﷺ لقوّاد سراياه وبعوثه، وهو حديث صحيح رواه الإمام مسلم وغيره. ولكنه لا يصح أن يقال إنه منشئ في جميع الأحوال).

وقد خصص الأستاذ جمال البنا الباب الثاني من كتابه «نحو فقه جديد» لموضوع: فهم الخطاب القرآني، وقد تناولت فصوله الثلاثة: فهم القرآن في العهد النبوي، ثم فهم القرآن بعد المرحلة النبوية حتى عصرنا الحاضر (وفيه تناول مجموعة من القضايا المهمة من أبرزها معالجته لموقف الدكتور محمَّد شحرور وكتابه: «الكتاب والقرآن»، معالجة تخالف معظم المعالجات الأخرى لهذا الكتاب وصاحبه، ومعالجته لمنهج الدكتور نصر أبو زيد في كتابه «مفهوم النص»، ثم تناول الأستاذ جمال البنا في الفصل الثالث من هذا الباب مفاتيح الفهم القرآني كما ينبغي أن يكون. وفي هذا الفصل أحاديث بالغة الجدّة والأهمية عن الإسلام والفنون والإسلام والموسيقى، والتصوير الفني، والمعالجة النفسية والوجدانية التي توصل بها القرآن إلى خلق الإنسان خلقًا جديداً، وأخيراً الحديث عن خطاب القرآن الكريم للعقل والحض على الإيمان بالقيم السامية والمثل النبيلة التي بيّنها القرآن الكريم بالتفصيل.

ولا شك أن الموضوعات التي ضمَّها كتاب الأستاذ جمال البنا موضوعات ضرورية للمسيرة المعاصرة «نحو فقه جديد»، والنظر في القرآن الكريم، والسنة النبوية، وأصول الفقه الإسلامي وفروعه نظراً لا يقوم على تقليد السابقين هو الطريق الممهد الوحيد للوصول إلى الفقه الجديد الذي نحن أشد حاجة إليه من

كثير من الأمور التي ننفق فيها الوقت والجهد والمال ثم هي لا طائل وراءها ولا عائد لها.

ولذلك فقد احتفيت بكتاب الأستاذ جمال البنا، وقرأته كله، وأفدت من كثير مما تضمنه، وإذا كان رأيي في بعض المسائل الجزئية ـ كما في مسألة إنشاء الاجتهاد لحكم المسائل كلها، ومسألة مصادر التشريع وغيرها ـ يخالف رأيه فإن ذلك هو الثمرة الطبيعية لإيمان كلٍّ منا بحقه في النظر المستقل، وبواجبه في إعمال الفكر، وفي تقرير ما يراه في النهاية متفقًا مع القواعد التي يتبعها في الفهم والبيان معًا، وأنا أدعو إلى أن يكون كل قادر على ذلك قدوة لغيره ببيان ما عنده، وعدم كتمانه، فإن الكاتم آثم والمبيِّن مأجور ـ إن أصاب ـ أجرين، ومأجور ـ إن أخطأ ـ أجراً واحداً. وليس في مذاهب الفكر التي عرفها البشر مذهب غير الإسلام يجعل البيان واجبًا ولو كان خطأ، ويثيب عليه ولو لم يصادف الصواب، بحيث لا تكون لأحد من القادرين على النظر وإعمال العقل حجة عند الله ـ تعالى ـ ولا عند الناس إن هو قلد وتابع وأهمل عقله وفكره.

وسوف نتناول في الفصل التالي أمثلة لبعض المسائل الفقهية التي احتاجت إلى اجتهاد جديد قام به العلماء المعاصرون، وقد لقي بعض هذا الاجتهاد قبول الأمة علمائها وعامتها، وبقي بعضه في بطون الكتب التي ذكرته ولم يكتب له الرواج والقبول اللذان كانا يرجوان له. ولعل أحد الحلول التي تعالج هذا الأمر هو اقتراح الأستاذ جمال البنا إيجاد مجمع شامل يضم العلماء (الفقهاء) والخبراء الفنيّين في مختلف أنواع علوم العصر ومعارفه. والحل الثاني هو أن تتعلم الأجيال الناشئة من شباب الأمة وفتيانها ترك التعصب بكل أنواعه: المذهبي الفقهي، والسياسي والحزبي والقومي الوطني... وأن تطلب الحق حيث

وجَـدَتْهُ، وتتَّبـعه أيًّا كـان قائله، وأن يُنْزَلَ الناسُ منازِلَهم في القيـادة الفكرية والدينية بقدر قربهم من الحق أو بعدهم عنه... لا بمنصب ولا بلقب ولا بكثرة المقلدين والمتابعين أو قلتهم.

* * * * *

(٤)

المسألة الأولى التي يجب تحرير القول فيها ونحن نبحث في حاجتنا إلى فقه جديد هي مسألة الاجتهاد. وهي مسألة مبدئية وأصولية في الوقت نفسه.

فهي مسألة مبدئية لأنها الأساس الذي إن اتفقنا عليه كانت الخلافات بعده كلها محتملة لأنها نتيجة الرأي والنظر، وهما أمران لا يجوز لأحد أن يحجر فيهما على أحد أو يمنعه من ممارستهما... حتى قال عمر بن الخطاب– رضي الله عنه– لمن طلب منه نقض قضاءٍ قضى به عليٌّ بن أبي طالب: «لو كنت أرُدك إلى كتاب الله أو سنة رسوله لفعلت. ولكني أرُدك إلى رأيي، والرأي مشترك» أي لا فضل فيه لأحد على أحد.

وهي مسألة أصولية [١] لأن موضع بحثها هو علم أصول الفقه الذي يهتدي طلاب العلم الشرعي بقواعده، وببحوث العلماء الأعلام فيه، لمعرفة الطرق المقبولة في الفقه الإسلامي للنظر في أدلة الأحكام من القرآن والسنة والإجماع والقياس والاستحسان والعرف والمصالح بأنواعها... ثم الوصول من هذا النظر إلى «الرأي» الذي هو فتوى الفقيه واجتهاد المجتهد وقضاء القاضي في كل مسألة تعرض على واحد منهم.

وأصل الاجتهاد مقرر في الشريعة بفعل النبي ﷺ نفسه، وبأمرِه أصحابَهُ

---

(١) الشيخ محمد مهدي شمس الدين - رحمه الله - كان يذهب إلى أن الاجتهاد قضية فقهية لاأصولية. ولأن رأينا هو الذي في المتن، فإن موضع بحثنا لهذا الخلاف هو في دراستنا لأصول الفقه التي نرجو أن ننتهي منها قريبا إن شاء الله.

بالاجتهاد في حضرته، وبإقراره اجتهاد من اجتهد منهم في غيبته، ووقائع في ذلك مذكورة بالتفصيل في كتب أصول الفقه وفي كتب تاريخ التشريع وفي كتب عديدة خصصها مؤلفوها لموضوع الاجتهاد دون سواه. ولعل من أقوى الأدلة على مشروعية الاجتهاد الحديث الصحيح - بل المتفق عليه - الذي قال فيه رسول الله ﷺ لعمرو بن العاص: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر» (١).

وقد كان هذا الحديث وأشباهه في المعنى من أعظم الدواعي إلى نشوء تلك الثروة الفقهية العظيمة عند المسلمين، وإلى ممارسة الاجتهاد الفردي، على طول التاريخ، طمعًا في الأجر أو الأجرين.

وفي النصف الثاني من القرن الرابع الهجري نشأ القول بمنع الاجتهاد وعرفت المسألة باسم: «قفل باب الاجتهاد». وقيل بعد ذلك بوجوب التقليد مطلقًا دون تحديد من الذي يجب تقليده من العلماء... ثم تطور الأمر إلى القول بوجوب تقليد واحدٍ من الأئمة الأربعة:

وواجب تقليد حبر منهم ∴ كما حكى القوم بلفظ يفهم

بل قال بعض الغلاة من المقلدين إن التقليد واجب لإمامهم وحده دون سائر الأربعة المتبوعين...!!

---

(١) الحاكم = القاضي. وينطبق الحكم الوارد في الحديث على كل مجتهد ولو لم يكن قاضيًا في خصومة معينة. والحديث متفق عليه من حديث عمرو بن العاص، رضي الله عنه، وهو في البخاري برقم ٧٣٥٢ من طبعة دار السلام بالرياض، ١٩٩٧؛ وفي مسلم برقم ١٧١٦ من طبعة بيت الأفكار الدولية بالرياض ١٩٩٨.

وعلى الرغم من أن مسألة القول بقفل باب الاجتهاد لم يرد فيها نص من الكتاب ولا السنة ، فقد لجأ إليها القائلون بها من العلماء لأسباب من أهمها :

تدوين المذاهب وتكامل نصوص مؤسسيها وأتباعهم .

والضعف السياسي الذي أصاب هيكل الدولة الإسلامية فتفتت إلى دويلات متنافسة .

وتولية القضاء لأتباع المذاهب فشاع تقليدها طمعاً في الولايات الدنيوية .

وأهم من ذلك كله أن العلماء وجدوا من لم يتأهلوا للاجتهاد يدعون أنهم مجتهدون ويفتون الناس بآرائهم (كما يحدث اليوم في بقاع كثيرة من الوطن الإسلامي) فأرادوا سدَّ الطريق أمام هؤلاء المدعين فقالوا بقفل باب الاجتهاد، بل قالوا بأن هذا محل « إجماع » .

فلم يكن الذين قالوا بمنع الاجتهاد من أعداء الأمة أو أعداء الدين - كما يقول بعض الكاتبين العصريين - ولكنهم كانوا فقهاء أرادوا تحقيق هدف نبيل لكنهم أخطأوا الطريق إليه . أرادوا منع أولئك المدعين من إضلال العباد باجتهادهم المزعوم، وأخطأوا بادعاء ما ليس لهم أن يدَّعوه .

ومع ذلك فإن هذا العمل لم يمنع العلماء في كل عصر من الاجتهاد في الجديد من الوقائع التي تعرض عليهم . وكتب الفتاوى في المذاهب المختلفة، وكتب الفتاوي التي لا يلتزم أصحابها مذهباً بعينه، دليل حيٌّ على ذلك .

ودعوى « قفل باب الاجتهاد » - كما يقول شيخنا العلامة محمد مصطفى شلبي رحمه الله - تحمل في طياتها دليل بطلانها . فالقول بذلك قول بالاجتهاد، إذ

ليس في القرآن أو السنة دليل يُستند إليه فيه. وكل مسألة لا دليل لها من القرآن أو السنة ـ فضلاً عما لا يحصى من المسائل التي تحتمل أدلتها الاجتهاد ـ فسبيل القول فيها هو الاجتهاد.

فإذا كان القائلون بهذا «المنع» من الاجتهاد، أو بقفل بابه، من المجتهدين فقولهم يرده مجرد وجودهم. إذ المجتهد لا يجوز له تقليد غيره. إذ لا يسع المجتهد ـ كما يقول الشافعي رحمه الله ـ إلا العمل بما أداه إليه اجتهاده. وليس له أن يعمل بما قال به غيره من المجتهدين خلافًا لرأيه.

وإذا كان القائلون بالمنع من الاجتهاد من المقلدين، فكلامهم مردود بأنهم لايملكون القول في مسائل الاجتهاد أصلاً، وكل قول لهم فيها غير مقبول ولاحجة فيه.[١]

لذلك فإن الصحيح الذي يذهب إليه الفقه العصري، بلسان أعلامه وأقلامهم، أن الاجتهاد باقٍ ما بقي الإسلام نفسه. لا يملك أحد منع من استكمل التأهل له من ممارسته.

والصحيح أن مذاهب الفقه الإسلامي غير محصورة في المذاهب الأربعة السنية المشهورة (الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي)[٢]، بل هي تتعدد بتعدد المجتهدين، فقد عاصر المؤسسين لهذه المذاهب أعلام نظراء لهم، بل لعل بعضهم كان أفقه وأعلم من بعض هؤلاء... فقد قال الشافعي رحمه الله عن إمام مصر الليث بن سعد: «الليث أفقه من مالك، لكن أصحابه لم يقوموا به» يعني لم

---

(١) سمعت هذا الكلام منه ـ رحمه الله ـ مرات لا أحصيها، كانت أولاها في دروسه الأولى لنا، في السنة الأولى بكلية الحقوق بجامعة الإسكندرية سنة ١٩٥٩.

(٢) قارن: الإسنوي، نهاية السول على منهاج البيضاوي، ط دار الفكر، بيروت ٢٠٠١ جـ٣ ص٨٧٩.

يعتنوا بآرائه ومسائله ورواياته مثل اعتناء أصحاب مالك بذلك كله.

ولم يدَّعِ الأربعة - ولا غيرهم - العصمة أو وجوب تقليدهم، بل نهوا كلهم عن ذلك نهيًا شديداً. وليس في القرآن أو السنة دليل واحد على وجوب تقليد مذهب بعينه. والصحيح أن يسأل الناس من وجدوه من أهل العلم والورع دون بحث عن مذهبه أو تعصب عرقي أو فقهي.

ولأن المقام لا يتسع - ولا يصلح - لبيان تفصيلي في هذه المسألة فإننا نحيل القارئ إلى فتاوى الأخ الجليل الشيخ يوسف القرضاوي (١) ونحن معه في إجمال آرائه وتفصيلها، وهي تعبير متكامل عن موقف الأعلام المعاصرين: (محمد عبده ومحمد مصطفى المراغي ومحمود شلتوت ومحمد مصطفى شلبي ومحمد يوسف موسى ومحمد أبو زهرة ومصطفى عبد الرازق وعلي الخفيف ومئات من نظرائهم) من قضية الاجتهاد ووجوبه في كل عصر.

* * * * *

(١) يوسف القرضاوى، فتاوى معاصرة، جـ ٢ ط المكتب الإسلامي ببيروت ٢٠٠٠ ص ١١٩ - ١٤٠.

(٥)

الاجتهاد الذي أمرت به نصوص عديدة من القرآن والسنة معناه بذل الجهد العقلي والفكري في التعرف على الحكم الشرعي لما يعرض للفقيه أو المفتي أو القاضي من مسائل.

والعقول متفاوتة في استخلاص المعاني من النصوص، ومتفاوتة في إدراك المصالح والمفاسد والمنافع والمضار، وهي لذلك تصل إلى نتائج متباينة في الظرف الواحد، وهي تنظر في مرجعية واحدة من نصوص الكتاب والسنة، وترمي إلى تحقيق هدف واحد هو تحصيل المصلحة ودرء المفسدة.

والخلاف الذي يقع لهذه الأسباب لا ضرر فيه ولا بأس على الناس منه، إنما الضرر كل الضرر في التعصب للآراء والأفكار والمذاهب والفتاوى تعصباً يجعل أصحابها يظنون أنهم يحتكرون الحقيقة وحدهم، ويملكون مفاتح الحكمة التي حرم من مثلها غيرهم، ويصيبون دائماً ويخطئ من سواهم.

وهذا التعصب المذموم ينتقده الأئمة الأعلام على مر العصور، فقد حفظ الناس من كلام الإمام أبي حنيفة النعمان ـ رحمه الله تعالى ـ أنه سئل عن قوله: أهوَ الحق الذي لا شك فيه؟ فقال لسائله: والله لا أدري لعله الباطل الذي لاشك فيه. [(١)]

---

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ط دار الغرب الإسلامي بتحقيق بشار عواد معروف، جـ ١٥ ص ٥٥٣ . وفيه أن السائل هو زفر بن الهذيل تلميذ أبي حنيفة، وأن سند الرواية حسن.

وحفظوا من كلام إمام دار الهجرة مالك بن أنس ـ رحمه الله ـ قوله: «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه» (١).

وكان الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ ينهى عن تقليده وتقليد غيره، كما قال عنه تلميذه المزني: «... مع إعلاميه نهيه عن تقليده وتقليد غيره، لينظر فيه لدينه ويحتاط فيه لنفسه» (٢)، يريد ما اختصره من علم الشافعي رحمه الله.

وكان الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ يقول: «لا تقلدني ولا تقلد مالكا ولا الشافعي ولا الأوزاعي ولا الثوري، وخذ من حيث أخذوا؛ (أي من الكتاب والسنة) وقال: من قِلّة فقهِ الرجل أن يقلِّدَ دينَهُ الرجال» (٣).

وقد كان أصحاب النبي ـ ﷺ ـ والتابعون من بعدهم، ثم العلماء والمجتهدون يختلفون في الرأي، ويناقش بعضهم بعضًا، فإن اتفقوا بعد المناقشة فرحوا بذلك، وإن لم يقنع أحدهما صاحبه لم يكن لذلك من أثر في تقدير أحدهما للآخر، واحترامه إياه والتماسه العذر له فيما يختلفان فيه، بل كان بعضهم يؤنب من يسأله في مسألة خلافية، فقال الشافعي لرجل سأله عن مسألة ترك الشافعي فيها مذهبه وفعل ما يقول به أبو حنيفة إنه فعل ذلك «أدبًا مع هذا الإمام أن أُظهِرَ خلافه بحضرته»؟! (٤) وكفى بذلك تقريعًا لمثيري الفتنة وباعثي

---

(١) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، جـ٢ ص ٣٢.

(٢) تقديم المُزني، رحمه الله، لمختصره المطبوع بهامش كتاب الأم، كتاب الشعب (مع مقدمة الأستاذ حسن عباس زكي) جـ١ ص ٢.

(٣) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين ط الكليات الأزهرية ١٩٦٨ جـ٢ ص ٢٠١.

(٤) عبد الحليم الجندي، الإمام الشافعي، دار القلم بالقاهرة ١٩٦٦ ص ١٧٦.

الخلافات بعصبية وضيق أفق.

وجمود العلماء على نقل آراء أصحاب الكتب المذهبية دون نظر في صحة الآراء أو خطئها، ودون بحث في مدى قوة الدليل الذي يستند إليه كل قول أو ضعفه، واكتفاؤهم بالإحالة إلى أقوال مؤلفي هذه الكتب وكأنها هي الوحي المعصوم. كل ذلك غير جائز.

وما أجمل قول العلامة الشيخ عبد الجليل عيسى، في مقدمة كتابه - صغير الحجم جليل النفع - «ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين» قال: «لا يصح لنا اليوم أن نعذر أحداً في السير وراء المتأخرين، والجمود على آراء الغير، واعتبارها كأنها تنزيل من حكيم عليم، خصوصاً إذا قارن ذلك هجر كتب السلف الأول... [وقد] استغل ذلك بعض سيئي القصد في الطعن واللمز في أصل الشريعة نفسها»[١].

والعودة إلى الاجتهاد المشروع، والدفاع عن حق العلماء - بل عن واجبهم - في ممارسته تقضي على داء التعصب الذميم، وتفتح الآفاق التي تعيد إلى الناس الشعور بسماحة الإسلام واتساع نظرته إلى الحق في البحث والتفكير والتعبير، وهو حق يقابله مقابلة حتمية الاعتراف «بالحق في النقد والرد والتعقيب والمناقشة» ومن خلال الفعل ورد الفعل تتضح الحقيقة، ويختار كل إنسان على بصيرة ما يقبله ومايرده من أقوال القائلين وآرائهم.

ومن أعجب الآفات التي تعاني منها مجتمعاتنا العربية اليوم آفة طلب كل ذي رأي أن يكون له الحق والحرية في إبداء رأيه وإعلانه والدعوة إليه، ثم حجره

(١) ص٧ من طبعة ١٩٩٥.

هو نفسه على الآخرين أن يتمتعوا بمثل هذا الحق وأن يمارسوا مثل تلك الحرية.

والإيمان بالحق في الاجتهاد يقضي على هذه الآفة ويحاصرها ويمنع انتشارها ويئد مضارها الكثيرة، وأخطرها نشوء أجيال من المتعصبين الذين لا يرون إلارأيهم ولا يسلمون إلا بحقوق أنفسهم، وهؤلاء هم وقود الغلو (الذي يسميه الناس تطرفًا) الذي يقضي في نهاية مطافه على الأخضر واليابس من حياتنا الفكرية والثقافية.

والقضايا التي تحتاج إلى اجتهاد جديد لا تحصى، وهي لا تتوقف عن الحدوث لأنها نتيجة طبيعية لسير الحياة البشرية كل يوم إلى طور جديد لم يكن معروفًا في الأمس، بل ربما كان بعض أطوارها الجديدة بعيداً حتى عن الخيال.

فهل يعقل أن يقف الدين الصالح لكل زمان ومكان عاجزاً عن مواجهة هذه الأطوار الجديدة باجتهاد العلماء الذي يبين للناس حدود الحلال والحرام والمباح والممنوع فيما يواجهونه من تطورات الاختراع والابتكار والإبداع؟

وهل يعقل أن يظل المسلمون أسرى ما قاله علماء أجلاء في القرون السابقة في وصف نظم الحكم التي كانت سائدة لديهم وهي كلها نظم فردية محورها هو الحاكم الذي تدين له بالطاعة، وتستمد منه القوة، سائر السلطات والهيئات والأفراد؟

وهل يعقل أن يظل المسلمون يحتكمون ويرجعون في علاقاتهم بغير المسلمين من مواطنيهم إلى أفكار وآراء صيغت لتناسب حال الحرب التي كانت سائدة في وقت ما، بعد أن مضت على الحياة المتآخية بين الفريقين قرون؟

وهل يعقل أن يظل الناس أسرى أفكار العلماء ذوي المناصب الرسمية الحكومية لا يستمعون إلا إليهم ولا يقتدون إلا بهم ونحن أتباع دين يجعل العلم متاحا للجميع، وطلبه من المهد إلى اللحد واجبًا على الجميع، من أخلص في طلبه، ورزق التقوى في نفسه رأى الناس فيه عالمًا يُقتدى به، سواء رضي السلاطين عن ذلك أم كرهوه؟

لأن ذلك كله غير معقول، فنحن في أشد الحاجة إلى فقه جديد. ولأن العلماء هم أشد الناس إدراكًا لهذه الحاجة فقد تجدد الاجتهاد في كل عصر بحسب حاجة الناس إليه، على نحو ما تحاول رصد بعضه سائر فصول هذا الكتاب.

* * * * *

(٦)

من المفاهيم الشائعة بين قطاع عريض من الحركيين الإسلاميين أن «كل استفتاء للإسلام في قضية لم تنشأ من تطبيق النظام الإسلامي، والإسلام كله مطرود من الحياة، كل استفتاء من هذا النوع، هو سخرية من الإسلام، والرد على هذا الاستفتاء مشاركة في هذه السخرية».

وهذا المفهوم يكمله ـ عند أصحابه ـ قولهم: «إن الإسلام غير مسؤول عما آل إليه حال الناس اليوم في مختلف شؤون حياتهم ويوم يحكّم الإسلام في الأرض فإن جميع الأوضاع الظالمة والخاطئة سوف تنتهي بجرة قلم».

والشق الوحيد الصحيح في هذا المفهوم هو أن الإسلام غير مسؤول عما آل إليه حالنا من ضعف وهوان وأزمات خانقة في كل مجال. بل لعل الصحيح أن تركنا للإسلام، وهجرنا للعمل بكتابه وسنة رسوله ﷺ هما المسؤولان الرئيسيان عما نحن فيه إجمالاً وتفصيلاً.

ولكن ترك الرد على السائلين عن حكم للإسلام في شؤون الحياة، والاعتقاد بأن الإسلام ـ حين يمكَّن له في الأرض ـ سيلغي «بجرة قلم» جميع الأوضاع الخاطئة، هاتان الفكرتان تحتاجان إلى مراجعة.

ولقد عشت ـ شخصيًّا ـ زمنًا اعتقدت فيه صحة هذا المفهوم والمفاهيم الأخرى المكملة له، وأنه لا ينبغي على المسلمين العاملين للإسلام، وإصلاح أوضاعنا به، أن يهتموا بشيء غير إقامة «الأصل» الذي يكون به صلاح الفروع كلها واستقامة أمرها.

ثم بدا لي بعد سنين من الدرس العلمي وممارسة العمل العام تحت مظلة الإسلام، أننا لا نستطيع أن نقف عند التبشير بصلاحية الإسلام، والتذكير بوجوب تطبيق أحكامه لنصلح بها المعوجّ من أحوالنا، ونتوقع أن يستجيب الناس لنا ونحن لا نقول لهم كيف ستمضي بهذا الإسلام حياتهم، وما الذي يبقى لهم منها، وما الذي يجب أن ينفى عنها.

وأدركت من طول المواجهة العملية مع المؤمنين والمنكرين - على سواء - أننا لا نبلغ ما نريد من استجابة الناس لنا، وقبولهم دعوتنا ما لم يكن لهم من بياننا محددات واضحة لما يجوز لهم ولما يمتنع عليهم، في خطوطه العريضة وأسسه العامة، إذا استحال علينا أن نصنع ذلك في التفاصيل الدقيقة والجزئيات الصغيرة.

وتبينت أن ثمة فارقًا بين «الشعار» الذي تكفي للدلالة عليه الكلمة أو الكلمات القليلة، وبين «البرنامج» الذي يرسم الحدود الأساسية للمنهج العملي الذي يرجو أتباعه بلوغ الغاية الإصلاحية الكبرى التي يؤمن بها، ويدعو إليها، العاملون على تحقيق النهضة الجديدة من خلال مشروع حضاري مستقل متميز يتخذ من الإسلام أساسًا ووعاءً.

فأنت حين تصوغ «الشعار» تريد منه أن يكون مجرد دالٍّ على الطريق والوجهة. ولكنك حين تبدأ في سلوك هذا الطريق لابد أن تتبين معالمه ومخاطره لتضمن أنك لن تضل بك أقدامك، ولن تزلّ. وليعلم السائرون معك إلى أين أنت ماضٍ بهم فيعينوك حين يكون ذلك مطلوبًا، وينبهوك إذا عرض لك ما يشغلك عن أصل الطريق أو يصرفك عنه أو يحيد بك عن معالمه.

ولقد تدبرت صنيع الإسلام نفسه ـ وهو الوحي الذي أنزله الله على رسوله ـ فلم أجده أرجأ البيان عن وقت الحاجة إليه، بل وجدت علماءه وفقهاءه قد تنبهوا إلى هذه الحقيقة فصاغوا منها شطر قاعدة فقهية يقول: «السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان» بعد أن صنعوا ـ أو اكتشفوا ـ قاعدة مؤداها «أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز».

وفي الوقت نفسه لم أجد الوحي الرباني أبطل كل ما كان قبله من الأوضاع والنظم، بل تعامل الوحي مع واقع الناس ـ وهم أهل الجاهلية ـ تعاملاً إصلاحيًّا. فأبقى من نظمهم وتقاليدهم وأعرافهم وعاداتهم ما كان صالحًا، أو ما لا فساد فيه ـ وفي واقع كل قوم أشياء صالحة ـ وغيَّر أو ألغى أو عدّل أو أبدل، ما كان فاسداً وشرَع في مقابل كل نظام ألغاه، أو عرف أبطله، تشريعًا يصلح به حال الناس وتسهل معايشهم.

لذلك رأيت أنه مع التسليم التام بأن الفساد الذي يعمّ الأرض أو يكاد ليس من صنع الإسلام، ولا يحمل الدعاة المسلمون تبعته، فإنه من الضروري ـ في الوقت نفسه ـ أن يكون تغيير هذا الفساد أحد المسؤوليات الرئيسية للمفكرين والدعاة والهداة الإسلاميين. وهذه الضرورة أكثر وجوبًا على أولئك المهتمين بتقديم المشروع الحضاري الإسلامي باعتباره مشروع الأمة كلها ـ مسلميها ومسيحييها ـ للاستقلال في وجه التبعية، وللنهوض في وجه التخلف، ولتحقيق الذات في وجه التغريب المستمر، ولاسترداد الحقوق المادية والمعنوية للأمة كلها في وجه محاولات التهوين من شأنها بالصمت المريب على العدوان المستمر عليها أو بالصداقة مع المعتدين والترويج للتطبيع معهم!!

ولا يتأتى أداء هذا الواجب على العلماء والدعاة والمفكرين الإسلاميين دون أن تبيّن كلمة الإسلام - التي هي حكمه الشرعي - في قضايا الحياة.

وعلى درب هذا البيان - أو محاولته - نستكمل حديث حاجتنا إلى فقه جديد لا يصرفنا عنه سخف بعض السخفاء الذين يريدون للإسلام أن يكون قوالب جامدة لا حياة فيها، أو أن يتحول من عقيدة حاملة لكل عناصر القدرة على التغيير، وشريعة لها حكمها في صغير الأمور وكبيرها، إلى روحانيات غامضة لا أثر لها في حياة الناس، أو طقوس باردة لا نفع فيها ولا مضرة في إهمالها أو تركها. (١)

* * * * *

(١) كان بعض هؤلاء من المنسوبين إلى الأدب والثقافة قد كتب يهاجم سلسلة مقالاتنا هذه بدعوى أننا نصرف همنا إلى كلام نظري لا يفيد، تهربًا من مواجهة التطرف (= الغلوّ) والإرهاب. وقد جهل هذا الكاتبُ - أو تجاهل - أن أعظم مقاومة للغلو والعنف هي التنوير العلمي والعقلي المبني على صحيح الفهم للإسلام في كليات أحكامه وجزئياتها. وأن هذا هو الذي تصلح به حياة الناس لا ما يشغلهم به، هو وأمثاله، من سفاسف الأمور وتفاهاتها.

(٧)

من الحديث الذي يتكرر في كل ملتقى إسلامي تثار فيه مسألة الاجتهاد الديني والتجديد الفقهي قول بعض الباحثين والمتابعين إن علماء العصر يتحدثون حديثًا نظريًّا عن ضرورة التجديد الفقهي، وعن استمرار الاجتهاد الديني، ولكنهم لا يمارسون ـ في الواقع العملي ـ هذا الاجتهاد ولا ذلك التجديد. ويقال عادةً ـ في انتقاد العلماء انتقاداً أقرب إلى التقريع والتوبيخ منه إلى التذكير والنصح ـ إنهم يظنون أنهم فتحوا باب الاجتهاد، ومارسوه فعلاً بمجرد حديثهم في هذا الشأن ودعوتهم إليه.

وكثير من الناس يسمعون ذلك فيصدقونه ويتصورون أن أحداً من علماء الإسلام لا يعمل عقله وفكره ولا يمارس الاجتهاد فيما يعرض له من قضايا، وأنهم كلهم عالة مقلدون لا يقولون قولاً، ولا يفتون في مسألة، إلا نقلاً عن السابقين وتكراراً لآرائهم وحججهم.

وهذه المقولات كلها ظالمة.

فإن الاجتهاد يمارس فعلاً على امتداد الساحة الإسلامية الواقعية والفقهية والفكرية والحركية. والكتب والصحف والمجلات ووسائل الإعلام تنقل كل يوم آراء اجتهادية في موضوعات شتى لعلماء أعلام ممن لا يخلو منهم قطر من أقطار الإسلام ولا شعب من شعوبه.

غاية الأمر أن آلة «الرصد» والتجميع في بلادنا ـ كلها ـ قاصرة أشد القصور عن متابعة ما يجري، على الصعيدين الفكري والفقهي، متابعةً مستمرة تنتج علماً متجدداً وخبرةً متراكمة بجهود العلماء المعاصرين في الاجتهاد والتجديد.

وكثير من هذه الجهود يعد تحولاً حقيقيًّا في النظرة الإسلامية إلى المسائل التي يعالجها. ولو تم رصد هذه التحولات رصداً دقيقًا لأصبح لدى المسلم المعاصر ذخيرة كافية تطمئنه على عمل العلماء من جهة، وعلى كفاية أصول الإسلام وقواعده للوصول إلى حكم الإسلام في مستجدات العصر وتطوراته، من جهة أخرى.

وليس «رصد الاجتهاد» في المجال الحركي الإسلامي أحسن حظًّا من رصد الاجتهاد في مجالي الفكر والفقه. ففي كثير من الحالات نجد الحركة الإسلامية العصرية، والذين يعتنون بالتعبير عن آرائها، يتخذون من بعض القضايا مواقف تدل على عدم عنايتهم بما استقر عليه «اجتهاد» المؤسسين للحركة نفسها.

ففي أثناء الانتخابات البرلمانية المصرية لعام ١٩٨٧ كان من المطروح أن ترشح بعض السيدات المسلمات لخوض الانتخابات على قوائم «التحالف الإسلامي»، وبعد أن تم الاتصال ببعض الفُضليات اللاتي يحظين بشعبية معقولة في الأوساط الإسلامية فوجئ المراقبون بالفكرة كلها توأد، ويستبعد ترشيح النساء أصلاً بدعوى عدم جواز ولاية المرأة، وهي دعوى تستند إلى قول الرسول ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»[١]. وكان هذا الاجتهاد مغايراً للآراء المنشورة عن حق المرأة في الانتخاب والترشيح للإمام الشهيد حسن البنا، مؤسس «الإخوان المسلمين»، كبرى الحركات الإسلامية المعاصرة وأكثرها حيوية، وأعظمها تأثيراً في تجمعات المسلمين على اتساع المعمورة كلها.

---

(١) رواه البخاري وغيره عن أبي بكرة، وهو في البخاري برقم ٤٤٢٥ ورقم ٧٠٩٩ من طبعة دار السلام بالرياض ١٩٩٧ .

وفي الانتخابات نفسها (عام ١٩٨٧) وفي انتخابات تالية انتخابات عام (١٩٩٥) كانت مسألة وجود أقباط ضمن الأسماء التي يرشحها التحالف الإسلامي أو يؤيدها تثير كثيراً من الجدل، على الرغم من الآراء - بل والممارسات العملية - بالغة الاستنارة لمؤسس الإخوان المسلمين نفسها. وكان سبب الجدل والتخوف راجعًا إلى القول بوجوب التقيد بالقاعدة التي تقول: «لا ولاية لغير المسلم على المسلم».

وقد سئلت بمناسبة انتخابات عام ١٩٩٥ في مصر عن مدى جواز ترشيح الأقباط وانتخابهم لمجلس الشعب وقيل لي إن شبهة تثار في هذا الأمر، يستند أصحابها إلى القاعدة المشهورة «لا ولاية لغير المسلم على المسلم».

وسئلت عن جواز ترشيح النساء وانتخابهن، وقالوا إن شبهة تثار في وجه صحة هذا الأمر أساسها الحديث النبوي الصحيح: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة».

وقد قلت للسائلين: إن كلاً من هذين النصين مستخدم في غير موضعه. ويستدل به على أمر لا حجة فيه عليه.

فالترشيح والانتخاب ليس طلبًا لولاية أو تعيينًا فيها.

فعضو مجلس الشعب نائب عن الأمة ووكيل عنها، وهو عند الترشيح يعرض على الناس ما ينوي القيام به من عمل بموجب هذه الوكالة، وما يستطيع أن يقدمه من خدمة لمن يوكلونه من مواطني دائرته ولغيرهم من المواطنين الذين يصبح وكيلاً عنهم فور انتخابه من قبلهم.

والوكيل يعمل لحساب من وكله وباسمه، ولكن ليس له عليه ولاية من أي نوع كان.

فالولاية في اللغة تعني السلطان والإمارة،

وفي اصطلاح الشرع: يأتي تعبير تولِّي الأمر، بمعنى الاختصاص به على سبيل الاستقلال والاستئثار.

وهذه الولاية بمفهومها الشرعي غير موجودة الآن في أي دولة من الدول، فقد تغير مفهوم الحكم وآلياته ومؤسساته بحيث لم يعد لأحد وحده هذه الولاية أصلاً. (١)

والولاية المقصودة في النصين المذكورين هي الولاية العامة التي تتضمن القيام بواجبات الحاكم أو رأس الدولة الإسلامية، وهي واجبات تتضمن أموراً دينية صرفة يعتبر تكليف القبطي بها تكليفًا بما ليس في وسعه، أو بما فوق طاقته مخالفًا لواجب البر به المقرر شرعًا. وتتضمن واجبات لا تستطيع النساء القيام بها، لها طابع ديني أو طابع حربي مما لا تكلف النساء بمثله.

وكل من هذين الأمرين لا علاقة له من قريب أو بعيد بدور النائب في مجلس الشعب، فالنائب مشير (أي واحد من أهل الشورى) في معظم أحوال عمله

---

(١) أثنى الشيخ محمد مهدي شمس الدين، في تعليقاته على الطبعة الثانية، على هذا الرأي؛ وأيده بقوله «إن سلطة التقرير في الدولة غير ذات المؤسسات، أي الدولة التي تحكمها إرادة الحاكم ومن يختاره من أعوان، تختلف عن سلطة التقرير التي تمارسها مؤسسات الشورى في الدولة البرلمانية القائمة على مبدأ الشورى ومؤسساتها، وعلى مبدأ الاستفتاء العام». والمقصود بالاستفتاء العام هنا هو الانتخاب الحر المباشر.

البرلماني. وهو جزء من اتخاذ القرار إيجابًا أو سلبًا حين يكون هناك قرار، ولايكون النائب أبداً صاحب قرار وحده أو مانع قرار بإرادته وحده. بل جميع الأمور تدار وتقرر بحكم الأغلبية البرلمانية التي لكل نائب فيها صوت واحد أيًّا كانت صفته، أو جنسه أو دينه. وفي مثل هذه الحالة تنتفي فكرة الولاية العامة عن كل واحد من أفراد مجلس الشعب بمفرده، وما يثبت لمجموع المجلس من ولاية التشريع متوقف في النهاية على إقرار رئيس الدولة له، فالولاية العامة بمفهومها المتكامل غير ثابتة حتى لمجلس الشعب كله، بل يثبت له بعضها دون البعض.

ولذلك قلت للشباب السائلين: إن معيار قبول المرشح أو رفضه هو صلاحيته لأداء دوره في الشورى، وصدقه في محاولة تحقيق ما يعد به، وقربه مما يحقق الصالح العام، وبعده عن الفساد، ومحاربته له، وشجاعته في الحق، وجرأته على مواجهة الباطل. وذلك كله يستوي فيه المسلمون والأقباط ويستوي فيه الرجال والنساء. ولا يتمايزون بسبب دينهم أو جنسهم وإنما يتمايزون بمتانة أخلاقهم وصفاتهم الشخصية وتاريخهم في العمل العام، وقدرتهم على نصرة الحق ومحاربة الباطل.

وقد نشرت صحيفة «الشعب» المصرية هذا الجواب في عددها الصادر في ٢١/ ١١/ ١٩٩٥، وعرضته قبل نشره على شيخنا الجليل العلامة الشيخ محمد الغزالي، رحمه الله، وعلى الأخ العلامة الدكتور يوسف القرضاوي، وعلى المفكر الإسلامي الرصين الأخ الدكتور محمد عمارة، ونشرت إقرارهم إياه وموافقتهم عليه في العدد نفسه.

وقطع ذلك دابر فتنة كادت تقع يومئذٍ في بعض دوائر القاهرة الانتخابية التي كان مرشحًا لمجلس الشعب فيها أحد الرموز الوطنية القبطية وكان منافسه ـ من الحزب الوطني ـ يمارس ضده دعاية طائفية سخيفة تثير الفتن وتنبت الأحقاد وتُفرِّقُ أمر الناس بما تبثه في النفوس من كراهية ونفور. فوأد الله ذلك كله بنشر كلامنا السابق وإقرار العلماء الثلاثة الأجلاء له كله.

وقد تكرر مثل ذلك الموقف، من ترشيح الأقباط مرة ثانية بمناسبة الانتخابات التشريعية لسنة ٢٠٠٠ . وكتبت يومها تحت عنوان: «تحريف الكلم عن مواضعه» أقول: «هالني أن أقرأ في الوفد (الجمعة ١٠ / ١١ / ٢٠٠٠) نص منشور انتخابي يتخذ صاحبه آيات الله هزوًا، ويضع الكلام فيها في غير موضعه، ويبترها عن سياقها وسباقها ليجعل منها سندًا له في دعايته الانتخابية ضد مرشح الوفد في دائرة الوايلي الذي يخوض أمامه معركة الإعادة يوم الثلاثاء (غدًا).

ومرشح الوفد هو منير فخري عبد النور الذي تعرض من قبل في انتخابات ١٩٩٥ لدعاية طائفية رخيصة اضطررت بسببها إلى بيان وجه الحق في مسألة النيابة عن الأمة وأنها لا دخل لها بدين النائب أو الناخب، والحمد لله أننا في مصر لا نعيش نظامًا طائفيًّا يمثل النواب فيه انتماءاتهم الدينية أو المذهبية ولكننا نعيش نظامًا تنصهر الأمة فيه داخل وعاء واحد لا فرق فيه بين مواطن وآخر بسبب دينه أو عقيدته، وتكررت في الانتخابات الحالية الدعاية الطائفية نفسها.. فأصدر عدد من الإسلاميين المرموقين بيانًا نشرته الوفد صباح ١١ / ١١ يبين حقيقة المسألة من الناحية الإسلامية ويؤيد منير فخري عبد النور،

فليست المسألة اليوم هي هذا التأييد، ولا هي مدى فساد الطعن في المرشحين بسبب انتمائهم الديني.

لكن الذي أحاول اليوم بيانه هو سوء عاقبة الذين يتخذون القرآن الكريم مطية لأغراضهم الشخصية دون نظر إلى التوقير الواجب لهذا الكلام الرباني، وإلى الاحترام الذي يحظى به في نفوس المؤمنين به، وإلى وجوب العلو به فوق الخلافات الصغيرة مهما كان الكسب الذي ينتظره أحد طرفيها من حسم الخلاف لصالحه.

إن استخدام القرآن الكريم في أي نوع من أنواع الدعاية والإعلان غير جائز، والقرآن أجل في نفوس أهله من أن يتخذ مطية لأغراض دنيوية، وقد انتقدت منذ عشر سنين أو تزيد في مقال نشرته (الوفد) بعنوان « القرآن والإعلان » بعض أعضاء النقابات المهنية الذين يمارسون دعايتهم الانتخابية متخذين شعارات لها بعض آيات القرآن الكريم، واعتبرت ذلك من فساد الذوق الديني، ومن عجز أولئك المرشحين عن التقدم إلى ناخبيهم ببرنامج مقنع يقودهم إلى مقاعد مجلس النقابة، واليوم يحدث الشيء نفسه بصورة أكثر بشاعة وأشد فجاجة فليس المطلوب من المنشور الذي نشرته الوفد كسب تعاطف المسلمين والإسلاميين إلى جانب المرشح الذي أصدره ووزعه، ولكن المقصود به والذي يؤدي إليه ولو لم يكن هو المقصود أصلاً هو الفرقة المذمومة بين أبناء الوطن، والفتنة التي يلعن المنشور نفسه من يوقظها وهي نائمة!!

والمنشور يتهم أقباط مصر بمسؤوليتهم عن أحداث البوسنة وسراييفو وحرب الخليج والشيشان وتمزيق الدول العربية وثورة أطفال الحجارة!! فهل بعد ذلك أو

مثله عبث بالعقول وتهاون بالحقائق وتلاعب بالمشاعر؟!

والمنشور يحذر الناخبين بتذكيرهم بقول الله تعالى: ﴿ **وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ** ﴾ [البقرة: ٢٨١] وأولى الناس بهذا التحذير هم الذين أعدوا هذا المنشور والذين وزعوه يريدون به ضرب الوحدة الوطنية، والطعن في منافس شريف لم يقل في حملته الانتخابية، مرتين متتاليتين، إلا خيراً، فكان جزاؤه منهم مُنكراً من القول وزوراً.

إن الجزاء الرادع الذي يجب أن يواجهه صاحب هذا المنشور هو انصراف الناس عنه لاسيما الإسلاميون منهم، وليتركوا له المنتفعين والانتهازيين وطلاب المنافع ليكون مثلاً بصدق بيت الشعر القديم:

رأيت النخل ينبت كل قحف شبيه الشيء منجذب إليه!!

وليحفظ الله مصر من الفتنة ودعاتها ومن المسيئين إلى الأديان ومقدساتها، فهما في الشر وسوء الصنيع سواء». [1]

ومما يتصل بهذا الشأن الموقف من الحزبية السياسية. فكثير من الإسلاميين المعنيين بالحركة السياسية يستندون إلى آراء الإمام الشهيد حسن البنا للهجوم على فكرة التعددية السياسية والتنوع الحزبي، وهم يغفلون عن أن آراء الإمام الشهيد في هذا المجال كانت مبنية على سوء الحياة الحزبية المصرية في الزمن الذي قيلت فيه، وسيطرة أحزاب الأقلية على الحكم عبر تحالفات متوالية مع القصر تارة ومع المحتل الأجنبي تارة أخرى. ولكنها لا تعبر عن تعاليم إسلامية

---

(١) صحيفة الأسبوع القاهرية، ١٧ من شعبان ١٤٢١هـ= ١٣ / ١١ / ٢٠٠٠م.

ثابتة، ولا عن قواعد شرعية ملزمة، ولا عن فقه مجرّدٍ عن ظروف الزمان والمكان، إذا صح أن يجرَّد الفقه - في أي عصر - عن ظروف الزمان والمكان.

وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن موقف الإسلام من الأحزاب فأجاب بأن الأحزاب التي أهلها مجتمعون «على أمر الله ورسوله من غير زيادة ولانقصان فهم مؤمنون لهم ما لهم وعليهم ما عليهم. وإن كانوا زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل والإعراض عمّن لم يدخل في حزبهم سواء كان على الحق أم الباطل، فهذا من التفرق الذي ذمه الله ورسوله..» (١).

وفي رأينا أنه حتى لو لم يقل أحد هذا القول من قبل، فإن الاجتهاد المعاصر يجب أن ينتهي إليه ويقول به. ولذلك قلنا قديمًا: إن الأحزاب التي تدعو إلى الخير والحق، ويؤدي وجودها إلى تحقيق مصالح الناس تدخل في نطاق قوله تعالى عن المؤمنين ﴿ **أُوْلَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ [المجادلة: ٢٢] والأحزاب التي تقوم على معاداة الله ورسوله تدخل في وصف الله سبحانه وتعالى للضالين بأنهم: ﴿ **حِزْبَ الشَّيْطَانِ** ﴾ [المجادلة: ١٩] وكان من رأينا - ولا يزال - «أنه لا تثريب اليوم على دولة إسلامية إن هي سمحت بتعدد الأحزاب فيها، وأنها يجوز لها - بل يجب عليها - أن تشترط على هذه الأحزاب الالتزام بقيم الإسلام وأحكامه ثم تدعها بعد ذلك وما تدعو إليه من برامج سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية... وليس في هذا ما يخالف أحكام الإسلام أو نصوصه القطعية» (٢).

---

(١) مجموع الرسائل والمسائل، ط رشيد رضا، ص ١٥٢.

(٢) محمد سليم العوَّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، الطبعة الثامنة، دار الشروق، ٢٠٠٦ ص ٧٥.

بل إن من رأينا أن وجود الأحزاب السياسية في الظروف الحالية للمجتمعات الإسلامية ضرورة لتقدمها، ولحرية الرأي فيها، ولضمان عدم استبداد الحاكمين بالمحكومين، وهو استبداد واقع في جلّ هذه المجتمعات أو كلها.

وفقه القواعد الأصولية الإسلامية يقوم، من بين ما يقوم عليه، على قاعدة عظيمة: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب». فهل يمكن أن تقوم قائمة لنظام سياسي إسلامي في العصر الحاضر وهو ينكر على الناس اختلاف الرأي ـ وهو فطرة ـ أو وهو ينكر على الناس حرية التعبير عن الرأي ـ وهو حق أزلي ـ أو وهو ينكر على الناس التجمع لبيان ما يرونه حقًّا ـ أو يعتقدونه باطلاً ـ وهو أمر رباني؟

إن الصحيح هو الجواب بالنفي عن كل هذه الأسئلة. ويكون منطق المصلحة السياسية، ومنطق القواعد الفقهية، والقراءة الصحيحة للنصوص وللتاريخ، يكون ذلك كله شاهداً لضرورة التعددية السياسية من المنظور الإسلامي.

وهذا الذي قررناه يجب أن يكون موضع عناية خاصة من مفكري الحركة الإسلامية المعاصرة، والمشتغلين منهم بالعمل السياسي خاصة: أداء لواجب بيان حقيقة الموقف الإسلامي من جهة، واستبقاء لثقة الناس في المشروع السياسي الحضاري الإسلامي من جهة أخرى.[1]

ومما يؤسف له أن كثيراً من العاملين في صفوف التيار الإسلامي يقولون ـ في هذا المجال ـ شيئًا ويصنعون خلافه. فحين قام بعض الشباب بمحاولة لتأسيس

(١) راجع دراستنا عن التعددية الإسلامية من منظور إسلامي، مجلة الإنسان، باريس، العدد ٢، أغسطس سنة ١٩٩٠.

حزب الوسط قوبلت هذه المحاولة من بعض الأوساط داخل الحركة الإسلامية وخارجها بعاصفة من الاستنكار والرفض والسخط، لأسباب متباينة، أغفلت كلها تقريبًا حقيقة التطور الفكري الذي يدفع فصيلاً إسلاميًّا غني التجربة، يقظ الفكر، بعيد النظر، إلى الخروج عن المألوف الحركي الإسلامي في مصر بمحاولة تأسيس حزب سياسي يعمل، في ظل قوانين بالغة التعقيد والتقييد، تحكم الأحزاب المصرية السياسية كافة اللهم إلا الحزب الوطني الحاكم!!

وقد كان هذا الاجتهاد «الشاب» حريًّا بأن يلقى من القوى الإسلامية الفقهية والفكرية والحركية كل تأييد، وأن يعطى فرصته الكاملة في التفاعل مع مؤسسات الدولة السياسية ومع قوانينها القائمة حتى يتبين لكل ذي عينين حقيقة الحرية السياسية التي يتمتع بها الراغبون في العمل الحزبي المتميز، الذين يقدمون مشروعًا جديداً للأمة ينطلق من ثوابتها ليستوعب متغيرات الزمان والمكان والإنسان.

ولكن الذي وقع من معظم الدوائر الحركية والرسمية كان نقيض ذلك، وليس للخوض فيه الآن نتيجة ترجى، ولكنني أذكره مثالاً للرصد الخاطئ للتطورات الاجتهادية في المجال الحركي، كي يضاف إلى الرصد الناقص للاجتهادات الفقهية والفكرية، لتكون محصلة ذلك كله شيوع الظن الباطل أن المسلمين لا يقدمون اجتهاداً جديداً ولا فكرًا مناسبًا للعصر.

وهذا البحث يدعونا إلى النظر في مسألة مدى جواز التعددية السياسية في النظر الفقهي الإسلامي؛ وهو ما نفرد له الفصل التالي.

* * * * *

(٨)

التعددية تعني في جوهرها: التسليم بالاختلاف: التسليم به واقعًا لا يسع عاقلاً إنكاره، والتسليم به حقًّا للمختلفين لا يملك أحد، أو سلطة حرمانهم منه، وهي توصف بالموضوع الذي يكون الاختلاف حوله أو الذي ينحصر فيه نطاقها فتكون سياسية أو اقتصادية أو دينية أو عرقية أو لغوية أو غير ذلك.

والتعددية (بمعنى الاختلاف) في أنواع الخلق، وبين أفراد كل نوع، من حقائق الإبداع الرباني المسلمة: وليقرأ من شاء قوله تعالى: ﴿ **وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (٩٨) وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ** ﴾ [الأنعام: ٩٨-٩٩] أو قوله تعالى: ﴿ **أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ (٢٧) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَٰلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ** ﴾ [فاطر: ٢٧-٢٨].

والتعددية في نوع الإنسان، وانتمائه، ومستوى أدائه لواجباته وممارسته لمكناته أجلى وأوضح، وليقرأ من أراد قوله تعالى: ﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ** ﴾ [الروم: ٢٢]، أو قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ**

لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات: ١٣].

وفي هذه الآية يعبر القرآن بلفظي: أكرم وأتقى، وهما يدلان ـ لغة ـ على وجود التقي والكريم، أي يدلان على أن الاختلاف حقيقة واقعة، وأن التعدد في مراتب التقدير الرباني لا يعني قبول أهل مرتبة واحدة منها دون أهل سائر المراتب: أعني مراتب التقى والكرامة، المترتبة على صدق الإيمان ووضوح اليقين.

والتسليم بالتعددية البشرية تبعًا للتسليم بحق الاختلاف، يقود بغير كبير جهد إلى التسليم بحق التعددية في المذهب السياسي. فلماذا يحتاج الأمر إلى بيان متجدد؟ بل لماذا يبدو لكثير من المراقبين أن الفكر الإسلامي السياسي يرفض التعدد السياسي ويتبنى النظرة الواحدية أو الأحادية التي تنتهي في غالب الأحوال ـ إن لم نقل كلها ـ إلى أن تكون أداة لحكم استبدادي ظالم، ولطغيان دائم؟

يحتاج الأمر إلى بيان متجدد، ويبدو الفكر الإسلامي السياسي للناس في غير صورته الحقيقية ـ في هذه المسألة وفي مسائل أخرى كثيرة ـ لأسباب ثلاثة:

أولها: أن البحث في النظم الإسلامية والفكر الإسلامي لا يزال في مجمله مقيداً بتقليد كتابات الأقدمين، ينقل منها، ويصدر عنها، ويجعلها أصولاً يقاس عليها ويعتبر بها.

وهذه الكتابات تعبر عن واقع عصور من كتبوها، وتصف هذا الواقع بما فهمه الكاتبون من حقيقته، وتحكم عليه بمقدار ما فهمه أصحابها من أصول الإسلام، أو ما فهموه من اجتهاد أسلافهم في فهم هذه الأصول.

وثانيها: أن البحث في النظم الإسلامية والفكر الإسلامي لا يزال في مجمله يدور في فلك وقائع التاريخ الإسلامي، أي تاريخ المسلمين. والباحثون الذين يتعاملون مع وقائع هذا التاريخ يتخذون ـ إلا قليلاً منهم ـ طريقًا من اثنين: إما طريق انتقاء أفضل عصور هذا التاريخ، وأزهى أيامه والوقوف عندها، وبسط العبرة المستمدة منها على تاريخ المسلمين كله. وإما طريق الوقوع على أسوأ حوادث هذا التاريخ، وأظلم أيامه ثم وصف هذا التاريخ كله بما كان في أيام الظلم وحوادث السوء.

وثالثها: أن ناشئة نشأت بين الدعاة إلى إصلاح أوضاعنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتردية، يتخذ الإسلام أساسًا له، ورجال هذه الناشئة لا يُعنُّون أنفسهم ـ إلا قليلاً منهم ـ ببيان حقائق الموقف الإسلامي في شؤون التنظيم السياسي لمجتمعنا، ويتجنبون التعامل مع قضايانا الملحة، مكتفين بأنهم يدعون إلى عقيدة الأغلبية التي يَدْعُونَها، وقَلَّ ما يعترض أحد على داعٍ إلى عقيدته. مكتفين بشعارات رفعها الرعيل الأول من الدعاة، وهي صادقة في حقيقتها وجوهرها، دون أن يبذلوا الجهد المطلوب للتعرف على معاني ترجمة هذه الشعارات إلى مسائل محددة يفهم بها الناس عنهم ما يقصدونه بشعاراتهم. وكثير من هؤلاء الدعاة يلتمسون لأنفسهم عذراً في هذا المسلك: أنهم مضيق عليهم أمنيًّا؛ فليس لهم حزب رسمي، وجماعاتهم المعتدلة المنهج تعمل بلا موافقة حكومية تحميها من العسف الذي يقع كثيراً بلا إنذار وربما بلا سبب، وجماعاتهم الغالية (المتطرفة) محل ملاحقة تبلغ حد العدوان، والقتل في الطريق العام، والإدانة بلا تحقيق ولا دفاع.

وهذه الأسباب الثلاثة تحتاج إلى وقفة. فالتقليد إن يكن شرًّا كله ـ أو جله ـ فإنه في المجال السياسي يبلغ ذروةَ الشر وغايته. وكتابات الأقدمين التي يقلدها المعاصرون «نِسْبيةٌ» بكل ما في هذه الكلمة من معانٍ ولا تصلح بأي وجه من الوجوه أن تكون قيداً على الحركة السياسية الإسلامية المستمرة على مدى التاريخ والباقية ما بقي في الأرض مسلمون.

والتاريخ الإسلامي ـ أو تاريخ المسلمين ـ بخيره وشره مصدر صالح للعبرة والعظة ولكنه لا يمثل سوابق مُقيِّدة تُحتذى تفاصيلها ويُستمسك بدقائقها، إن تكن سوابق صالحة، أو يُرفض من أجلها الإسلام نفسه ويُدان دعاته، إن تكن سوابق جور وطغيان.

وأعذار الدعاة إلى إصلاح مستند إلى الإسلام وجوهره صحيحة، ولكنها لا تسوغ سكوتهم عن بيان ما يدعون الناس إليه، ولا تبيح لهم أن يقبلوا استمرار تهمة الغموض موجهة إلى الإسلام الذي يدعون إليه ويعملون له.

وحجة عدم مسؤولية الإسلام عما نحن فيه لا تخول للمسلم القعود عن فهم واقعه الذي يحياه، وتنزيل أحكام الإسلام عليه، تقويمًا له لإقرار الصالح وإلغاء الفاسد. وبغير ذلك لا تتحدد الدعوة إلى إصلاح اجتماعي بأي حدّ، ويكون من حق المدعوين أن يتخوفوا من دعوة يظنونها ستهدم لهم حياتهم كلها، ولا يدرون ما الذي تقدمه لهم بدلاً منها.

ولا يجوز للدعاة إلى إصلاح سياسي يستند إلى الإسلام أن تغيب عنهم حقيقة يشيد بها تاريخ البشرية في مختلف أديانها: أن أسوأ صور الظلم وأفدحها، وأبشع حالات الطغيان وأقساها، ما كان مستنداً إلى نظرة دينية

يساء فيها استخدام نصوص الدين الصحيحة بتأويلها على وفق أهواء الظالمين، أو يدس فيها على الدين ما ليس منه لتحقيق نزواتهم، والقضاء على خصومهم. وهذه الحقيقة تجعل بيان حقيقة الموقف الإسلامي من التعددية السياسية، باعتبار حق الاختلاف حقًّا إنسانيًّا أصيلاً، ألزم الآن منه في أي وقت مضى.

* * * * *

(٩)

موضوع النظام السياسي للدولة الإسلامية أحد الموضوعات، بالغة الأهمية التي تقتضي من أهل التخصص العناية ببذل الوسع كله لتقديم فقه جديد متكامل يعين الأمة الإسلامية على العيش - سياسيًّا - في ظل عقيدة الإسلام وشريعته.

وقد نال هذا الجانب من جوانب الفقه الإسلامي من عناية الفقهاء التقليديين والزعماء الدينيين - تاريخيًّا - عناية أقل بكثير مما يستحقه. وكان الحكم الفعلى يمضي في جانب والفقه السياسي يقف في جانب آخر، أحيانًا لايكترث بما يفعله الحكام وذوو الجاه والنفوذ والسلطان، وأحيانًا يكتفي بتقرير الصواب - كما اجتهد فقهاء كل عصر في تقريره - ويترك ضده أو نقيضه يسعى في الأرض فساداً كما يشاء.

وكان دور الأمة السياسي - بعد عصر الخلفاء الراشدين - في معظم حلقات التاريخ الإسلامي مهملاً تمام الإهمال، وكأن شؤون الحكم والسياسة شؤون خاصة بالحاكمين ومن لاذ بهم، من فقهاء السلاطين وقواد الجيوش، لايعني خلق الله المحكومين في كثير ولا قليل.

وانتشرت بين الناس - لذلك - مقولات محطمة لكل أمل في التغيير الذي يعيد للأمة حقها السياسي، حتى عبرت عن ذلك الأمثال الشعبية العربية في معظم بلاد الإسلام إن لم يكن في كلها.

وحين أفاقت الأمة على الاستعمار الغربي العسكري لبلادنا لم يكن لدينا من رصيد الفكر السياسي الإسلامي ما نستطيع به مواجهة التغريب الواقع فعلاً في

نظم الحكم والإدارة، والذي ورثناه بعد رحيل الاستعمار بعساكره: فكراً، ونظماً مستقرة في أرض الوطن، ودعاةً إلى التبعية الكاملة للغرب ونظمه وشرائعه وصنائعه، حتى وجدنا بيننا من بني أوطاننا صفوفاً كاملة متراصة من أناس يحملون أسماء عربية وإسلامية، ولكنهم ينادون بالتطبيع مع العدوّ الصهيوني والذوبان معه في تكتل اقتصادي شرق أوسطي يكون فيه الصهاينة سادة ونحن الرقيق، أو قادة ونحن القطيع الذي يقاد ﴿ **كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ** ﴾ [سورة الكهف: ٥].

وقد نهضت العقول الحرة منذ عشرينيات القرن العشرين للميلاد تنادي بإعادة النظر في موروثنا من الفقه السياسي والفكر السياسي. ومنذ كتب الأستاذ السنهوري، رحمه الله، رسالته عن الخلافة ونشرها بالفرنسية سنة ١٩٢٦م. توالت الكتابات في الموضوع السياسي الإسلامي بلا انقطاع، ثم كانت الصحوة الإسلامية التي نشطت في العالم الإسلامي كله منذ السبعينيات من القرن العشرين الميلادي وبلغت ذروتها مع انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

كانت هذه الصحوة سبباً لتوفر كثيرين من المفكرين وطلاب الفقه الإسلامي على درس الفقه السياسي والتأليف فيه، بل لقد شارك كثير من الغربيين، لاسيما الأمريكيون والأوربيون، في حركة البحث والتأليف في النظم السياسية الإسلامية، وإن كان لكل من الفريقين وجهة تغاير وجهة الآخر.

وبالرغم من ذلك النشاط الكبير فإن كثيراً من موضوعات البحث في الفكر السياسي الإسلامي، والفقه السياسي الإسلامي، يحوطهما الغموض ويذهب بجدوى البحوث فيها التردد بين الإقدام والإحجام، تردداً يجعلنا نقف حتى

الآن في مواضع الأقدام التي كنا فيها في مطلع القرن العشرين الميلادي، وآباؤنا، وجيل الرواد من شيوخنا وأساتذتنا، يبحثون عن طريق ويحاولون تمهيده، وإزالة عقباته وعوائقه، ليخلص لنا من أصول شريعتنا الثابتة فقه إسلامي سياسي يناسب عصرنا ويصلح حياتنا في هذا العصر.

ومن أهم أسباب هذا الغموض الخلط بين قواعد الإسلام المتعلقة بسياسة الدولة وتنظيماتها وسلطاتها، وبين التجارب التي مرت بالدولة الإسلامية على امتداد تاريخها، منذ وفاة الرسول ﷺ إلى عصرنا الحاضر. وهذا الخلط خطأ؛ فالقواعد الإسلامية ـ نصوصاً كانت أم مبادئ مستمدة مباشرة من النصوص ـ هي قواعد قانونية ملزمة للجماعة أو الأمة، وملزمة لكل فرد من أفرادها على حدة. ومخالفة هذه المبادئ في سلوك الحاكمين أو المحكومين، والالتواء في تفسيرها في الدراسات النظرية، لا يعني بأي حالٍ من الأحوال سقوطها. وأين هو القانون الذي لم يخالفه الناس؟ وهل يصح أن نقول إن مجرد مخالفة القانون دليل على فساده أو قصوره أو عدم ملاءمته؟

والحق في هذا الأمر بيّن: فلا يجوز أن نحكم على الإسلام بسلوك أتباعه حكامًا كانوا أو محكومين. وإنما الواجب أن نحكم على الناس بمدى قرب سلوكهم ـ أو بعده ـ عن شريعة الإسلام ومبادئه وقيمه.

ولا يصح التسليم بكل ما احتوته الكتب من أقاصيص ـ تبلغ أحيانًا مبلغ الأساطير ـ عن وقائع التاريخ الإسلامي. فكثير من ذلك لا يثبت عند التمحيص، ولا يجوز الحكم على تاريخ أمة ـ كله أو بعضه ـ من وحي الأكاذيب التي صنعها أهل الأهواء ومرضى القلوب.

ومن أسباب الغموض الذي يصيب كثيراً من الكتابات، في الجانب السياسي من الإسلام، محاولة أصحابها المزاوجة بين فهمهم للإسلام وبين التجارب البشرية الحديثة للعرب أو غيرهم، وللمسلمين أو لغير المسلمين على سواء. والضرر الناجم عن هذه المزاوجة أكبر كثيراً من النفع المتوهم منها. ويكفي أن تفقد الفكرة الإسلامية تميزها الذي استحقت به الخلود بين مذاهب الفكر ومدارسه على مر التاريخ، وأن تفقد تفردها النابع من اتصال جذورها بالوحي الإلهي في صغير الأمور وكبيرها، وبذلك يذوب المسلم في إطار جديد: لا هو الإسلام الذي يعرفه أهله ويعضون عليه بالنواجذ، ولا هو ذلك الفكر الغربي أو الشرقي الذي نشأت عنه التجارب البشرية بخيرها كله وشرها كله.

وفي ظل اضطراب التعبير، وتردد العلماء والمفكرين في البيان الصريح، ظهرت أفكار وآراء وتجمعات تنتسب إلى الإسلام ولكنها تتنكب الصراط المستقيم الذي أرشد إليه القرآن الكريم وبينته السنة الصحيحة. وسلك بعضهم سبيل الغلو الذي سبقهم إليه الخوارج منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم، وصنعوا صنيعهم في الفقه والفكر والممارسة جميعًا. واستحل بعضهم ـ كما استحل بعض أسلافهم الخوارج ـ دماء المسلمين المقيمين في ديار الإسلام ممن تجب حمايتهم من العدوان دينًا، وينعقد الإجماع على وجوب الذود عنهم بغير مخالف من العلماء. ولم يجد بعض خوارج العصر حرجًا في نقض عهد المعاهد من غير المسلمين فأهدروا دماءهم بغير حق وأساءوا إلى دينهم وقومهم إساءةً لاشك أنها مأثم وذنب يضاف إلى مآثمهم وذنوبهم.

وأهل النظر من أصحاب هذه الآراء ورؤوس هذه الجماعات ـ أقول: أهل النظر،

لا حملة السلاح وقتلة الأبرياء - في حاجة دائمة إلى الحوار الصريح المبني على حقائق الواقع وحقائق التاريخ بقدر ابتنائه على فهم سليم للإسلام؛ يطلب الحق ولا يميل مع الهوى فيضله عن سبيل الله.

وهذا الحوار ضرورة لا ترف. فإن الأمة لا تملك التفريط - طواعية - في طاقات هؤلاء، وليس من مصلحتها خسارتهم، وإنما المصلحة الحقيقية هي في ردهم إلى جماعة المسلمين ردًّا جميلاً تزداد به الجماعة قوة ومنعة، ويزداد هؤلاء اقترابًا من الحق وفهمًا له وعملاً في سبيله. وينقطع به المدد الفكري المنحرف الذي يزيد كل يومٍ في عدد الغلاة، وصناع العنف، وضحايا وقوعه.

أما الذين يحملون السلاح على المسلمين وغير المسلمين، من هؤلاء الغلاة، فهم بغاة، في حكم الشريعة، إن كان لهم تأويل - وسيأتي بيان حكمهم - أو محاربون - إن لم يكونوا من أهل التأويل - ينطبق عليهم قول الله تعالى في سورة المائدة: ﴿ **إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٣٣) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** ﴾ [المائدة: ٣٣-٣٤].

* * * * *

(١٠)

الذين يجعلون الطريق الوحيد إلى الإصلاح على أساس الإسلام هو وصول «الإسلاميين» إلى الحكم مخطئون. لأنهم بذلك يختزلون الدعوة الإسلامية، والفكرة الإسلامية نفسها في نطاق جزء صغير منها هو إقامة الحكومة التي يصدق عليها - بالمعايير التي يتبنونها هم - أنها إسلامية. والحق أن الفكرة الإسلامية فكرة شاملة لجوانب الحياة الإنسانية كلها تنظم صغير الأمور وكبيرها، إما تنظيماً مباشراً بنصوص صريحة - في أحوال محددة معدودة - وإما تنظيماً غير مباشر - وهو الأغلب الأعمّ - بإرساء القيم التي يدور حولها تنظيم الناس لحياتهم تنظيماً يختلف بالضرورة من عصر إلى عصر ومن مكان إلى مكان، ولكنه لا يناقض القيم الإسلامية الثابتة الملزمة، ولا يخالفها ولا يجاوزها - حين يكون لها في الأمر كلمة - ليستمد من غيرها من مصادر الفكر البشري، أو تجارب التنظيم الإنساني، أو سوابق التشريع الوضعي.

ولأن الإسلام شامل على هذا النحو فإنه يتضمن فيما يتضمنه القواعد الحاكمة للنظام السياسي الذي تقوم على بناء تفاصيله عقول المسلمين، حسبما تقتضيه مصالحهم في كل عصر.

والفرق كبير بين القواعد والتفاصيل.

فالقواعد نصوص شديدة العموم والتجريد، صالحة لأن يستنبط منها أهل الاختصاص ما لا يحصى من النظم التفصيلية، التي قد تتباين تبايناً لا نهائيًّا، ما دام كل نظام منها يحقق المصلحة العامة للدولة الإسلامية في الوقت الذي يطبق فيه.

ولا يبقى أي نظام تفصيلي ملزمًا إلا بقدر اختيار الناس له، واقتناعهم بفائدته وشعورهم بجدواه. فإن هو قعد عن ذلك ـ كله أو بعضه ـ كان للناس الحق الكامل في أن يستبدلوا به غيره ليحققوا مصالحهم العاجلة أو الآجلة بالطرق التي يرونها مناسبة لذلك ومؤدية إليه.

من هنا كان الإسلام ـ أعني تشريعه النصّيّ ـ لا يشتمل على نظام محدد المعالم والتفاصيل، ملزم إلى يوم القيامة، للحياة السياسية للدولة. ولم يكن هذا ـ كما ذهب بعض كبار الفقهاء في انتقادهم لرأينا ـ تقصيراً من الرسول ﷺ أو قصوراً في الرسالة نفسها ـ تعالى الله عن ذلك ـ ولكن كان إيذانًا من المشرع سبحانه، ومن الرسول ﷺ، بأن الاجتهاد المشروع في الإسلام يشمل هذا الجزء من تنظيم الحياة الإسلامية فيترك الأبواب مشرعةً للمسلمين يختارون ما يصلح لهم بحسب أحوال كل عصر وظروف كل مكان. (١)

ولذلك كان الإلزام الإسلامي، في المجال السياسي، بالقيم السياسية وحدها، دون التفاصيل كلها.

فنحن ملزمون بأن نقيم نظام الحكم في الدولة الإسلامية في كل عصر على تحقيق إرادة الأمة عن طريق الشورى.

ولكننا لا نجد في النصوص الإسلامية المحكمة نصًّا يلزمنا بكيفية معينة للشورى، ولا بعدد مخصوص لأهلها، ولا بأوصاف لازمة فيهم، ولا بزمان لولايتهم... فكل ذلك، وغيره، متروك للاجتهاد الإسلامي يصنع، من خلاله، المؤهلون له ما

(١) صديقنا الجليل العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط الرابعة، ١٩٩٥ ص ٢٢٨ .

يرونه محققًا لمصالح الناس.

ونحن ملزمون بتحقيق العدل بنصوص عديدة في القرآن الكريم تأمرنا بالعدل في القول والفعل، مع العدو والصديق وتنهانا عن الظلم، بدءً من ظلم النفس، وانتهاءً بظلم الآخرين، مهما بعدت بيننا وبينهم الوشائج والصلات.

ولكننا لا نجد نظامًا نصِّيًّا محددًا لتحقيق هذا العدل. ولا نجد طريقة واحدة منصوصًا عليها لإقامته، فذلك كله متروك لاجتهاد الأمة.

ومثل ذلك يقال في وجوب كفالة الحريات العامة.

وفي المساواة بين الناس.

وفي واجب الأمة في مساءلة الحاكمين ومحاسبتهم.

وفي حقها في تولية الحكام وعزلهم.

وفي واجبها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وفي واجب الحكام في إقامة الدين وتحقيق مصالح المحكومين... فكل هذه المبادئ السياسية أو القيم الملزمة واجبة الإعمال، ولكن النصوص لا تبين كيفيات هذا الإعمال وآلياته، ولا جزاء مخالفة هذه القيم، ولا تربط بين تحقيقها الواجب وبين صورة أو صور معينة لتنظيم هذا التحقيق.

وكثير من المسلمين - عامتهم وعلمائهم - يرون أن الإسلام قد أتى بنظام «الخلافة» لتنظيم الحكومة الإسلامية. ويرون هذا النظام بصورته التي طبق بها في صدر الإسلام، لاسيما في عهد الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم، هو النظام الواجب التطبيق في زمننا هذا وفي كل زمن.

ولاشك أن الحياة البشرية لم تعرف، بعد عهود النبوّات، عهداً أكثر عدلاً وأمنًا وخيراً للناس من عهد الخلافة الراشدة. ولكن الخلافة الراشدة نفسها لم تكن سوى تنظيم صنعه الصحابة لرئاسة الدولة الإسلامية على نحو يشير إلى اتباع المثل الأعلى الذي ضربه الرسول ﷺ في رئاسته للدولة الإسلامية.

ولم يكن هناك «نظام محدد التفاصيل» يحكم على وفقه الخلفاء - حتى الأربعة الراشدون - بل كان الاجتهاد هو الطريق الذي سلكوه، وسلكه المؤهلون من المسلمين، لتحديد التفاصيل في عهد كل خليفة، على قرب هذه العهود بعضها من بعض، وقلّة مواضع الاختلاف، وضيق مساحتها، بين عهد وآخر.

وإذا كان هناك قاعدة تستفاد من هذا النظام باعتباره تنظيماً لرئاسة الدولة، فهي قيامه على ساقين: **أولاهما هي**: أن ترشيح من يصلح للخلافة يتم بناءً على «شورى المسلمين» لا يستبد به واحد ولا حزب ولا جماعة دون الأمة.

وثانيتهما: أن التولية نفسها لا تتم إلا ببيعة صحيحة صريحة من الأمة للمرشح الذي ترضاه لولاية أمرها. وقد قام انتخاب الراشدين الأربعة جميعًا على هذين الساقين، وإن اختلفت الوسائل والأساليب من حالة إلى أخرى.

وترجمة هذا الأصل إلى لغة العصر السياسية تعني أن الديموقراطية في تنظيمها لاختيار الحكومات والحكام، كما تطبق في العالم الديموقراطي في هذا العصر، هي الوسيلة المثلى لتولية الحكام وعزلهم. ولم يعرف البشر حتى اليوم نظاماً أفضل من نظام الانتخاب الحر المباشر الذي يصوت فيه الجمهور بحرية حقيقية، يشهدها الكافة، لمن يشاء الناس أن يتولى أمرهم.

ولا يلزمنا أن تكون البيعة الناتجة عن هذا الانتخاب أبدية، فيجوز - بل يجب في رأينا - أن تكون لمدة محددة، ومن أحسن ما فعله الأمريكيون في رئاستهم أنها لا يجوز تجديدها بعد المرة الثانية.

وكل الذي يقال ويكتب عن أبدية «البيعة» كان تصويراً لواقع العصور التي كتب فيها الفقه الإسلامي، ولكنه ليس قواعد تشريعية ملزمة للناس كافة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

والقول بذلك يدخل فيما ذمه الإمام القرافي - فيما نقلناه عنه من قبل - فوصفه بأنه «جمود على المنقولات» وجعله «ضلالاً في الدين» و «جهلاً بسنن السلف الماضين» [1].

* * * * *

(١) القرافي، الفروق، ط دار المعرفة، بيروت، جـ١ ص ١٧٦-١٧٧.

(١١)

يطرح الأستاذ السنهوري - رحمه الله - في كتابه «فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية» سؤالاً عما إذا كان من جوهر «الخلافة» نفسها أن يكون منصب الخليفة لمدى الحياة، أم أنه يجوز تعيين الحاكم لمدة معينة محددة، وأن تنتهي ولايته تلقائيًّا، بحكم القانون، عند انتهاء هذه المدة؟

ويقول الأستاذ الجليل إن أهمية هذا السؤال تبدو في زاويتين: الأولى أن القول بجواز تحديد مدة منصب الخليفة تجعل نظام الخلافة يماثل الأنظمة الجمهورية المعاصرة، والثانية أن الجواب بالإيجاب (أي بجواز تحديد مدة بقاء الحاكم في منصبه) له أهميته في تحديد مدى شرعية النظم الجمهورية من وجهة نظر الفقه الإسلامي مثل الجمهورية التركية. (خصّصها بالذكر لأنها كانت الجمهورية الوحيدة في البلدان الإسلامية كلها، وكانت سائر البلدان الإسلامية ملكية أو إمارة وراثية، وكان جلها خاضعًا للاستعمار العسكري الغربي).

ويقول الأستاذ السنهوري إنه «ليس هناك شك في الإجابة، رغم أن مثل هذه الحالة لم تُوَاجهْ من قبل نظريًّا أو عمليًّا في تاريخ الفقه الإسلامي، ورغم أن المفهوم التقليدي للخلافة أنَّ تنصيب الخليفة يكون لمدى الحياة إلا إذا تنحى أو حكم بسقوط ولايته. ولكن - حسب رأينا - لا يوجد في مبادئ الفقه الإسلامي أي مانع من تحديد مدة الولاية» [١].

---

(١) الخلافة الترجمة العربية التي صنعها أستاذنا الدكتور توفيق الشاوي والمرحومة الدكتورة نادية السنهوري عن الأصل الفرنسي، ط٢، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٣ ص ١٩٦ .

ويعلق أستاذنا الدكتور توفيق الشاوي في مراجعته للكتاب على هذه المسألة بقوله: «إن الولاية تكون مدى الحياة فقط إذا لم يتضمن عقد البيعة تحديد المدة ولما كان عقد البيعة حرًّا فإنه يمكن أن يتضمن قيودًا أو شروطًا على سلطة الحاكم. ومن الصواب أن يكون للناخبين من أهل الحل والعقد أن يجعلوا البيعة محددة المدة ليتمكنوا من مزاولة حقهم في الإشراف على أعمال الحكومة وسياسة الحاكم الذي اختاروه. وهذا كله خاص بالبيعة الحرة وهي وحدها التي تصح شرعًا...» (١).

وإذا كان الأستاذ السنهوري لا يرى «مانعًا» من تحديد مدة الحاكم (الخليفة) والأستاذ الدكتور توفيق الشاوي يرى أنه من «الصواب» أن يجعل للبيعة مدة محددة، فإن مبنى التحفظ الواضح في كلام كل منهما هو ما تقرره النصوص الفقهية والكلامية التقليدية من أن الخليفة لا يجوز عزله، وبعضها لا يجيز عزله ولو فسق وجار وخرج عن العدالة الواجبة عند تعيينه.!!

وليس لهذه النصوص الفقهية والكلامية سند صحيح من الكتاب أو السنة يتصل ببقاء الحاكم أو عزله. والأسانيد المقبولة - من حيث الرواية - التي يستند بعض الفقهاء والمتكلمين إليها تشير إلى ضرورة تجنب الفتنة والفوضى وسفك الدماء. وهذه المعاني وأمثالها توجب علينا (لا تجيز ولا تصوّب) أن نجعل للحاكم، في الفقه الإسلامي العصري لنظام الحكم، مدة معينة لا يتجاوزها. فذلك هو الذي يمنع الفوضى والفتنة، وهو الذي يحول بين الحكام وبين الاستبداد والطغيان اللذين تعاني منهما الأمة الإسلامية في شتى أقطارها

---

(١) المرجع السابق - حاشية ص١٩٢ .

أضعاف ما تعاني منهما أية أمة أخرى (١) .

إن المقصد الأسمى لكل بحوث العلماء المتكلمين والفقهاء في مسألة الحكم الإسلامي هو الوصول إلى صيغ تحقق مصالح الناس وتمكنهم من القيام بواجب الخلافة في الأرض بما يتضمنه من ضرورة تنميتها وتعميرها والتمتع بخيرات الله التي خلقها لنا : ﴿ **فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ** ﴾ [سورة الملك : ١٥] .

---

(١) كتب العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، عند هذا الموضع من الطبعة الثانية ما نصه : « ليس في الكتاب والسنة عين ولا أثر لأي دليل على لزوم أن تكون الولاية مدى الحياة للحاكم المنصوب (المختار) من قبل الأمة (بعد الغيبة الكبرى عند الإمامية ومنذ وفاة الرسول ﷺ عند أهل السنة) .
وهذه الولاية هي شأن للناس، يرجع إليهم أمر تحديد زمانها لمن يولونه إياها .
وهنا نشير إلى مسألة مهمة في الفقه السياسي في مجال الحكم والإدارة هي أنه ليس لجيل من الناس أن يولي حاكماً مدى الحياة، لأن في هذا تجاوزاً على حق الأجيال الآتية في النظر لنفسها في مسألة الحكم. بل يتعين تحديد المدة وتكون قابلة للتجديد . ويترتب على هذا بطلان التولية مدى الحياة .
وهذا من قبيل ولاية البطون في الأوقاف الذرية، حيث ليس لبطن أن يؤجر العين الموقوفة لمدة تزيد على حياته إذ إنه بذلك يكون قد تصرف في حق البطن التالي له .
أما ما وقع في تاريخ المسلمين فإنه عند الشيعة الإمامية مبني على مبدأ الإمامة المعصومة وهذه انتهت بالإمام الثاني عشر، وعند أهل السنة هو واقعة تاريخية لا تشكل سنداً شرعيًّا على الإطلاق » .
وهذا الكلام غاية في الصحة والدقة، وهو متفق مع اجتهاده ـ الذي سيأتي ذكره ـ في مسألة ولاية الأمة على نفسها . وما قاله الشيخ محمد مهدي شمس الدين هو مقتضى العلم الصحيح بصحيح النصوص : فهي لا تدل بأي وجه كان على وجوب تأبيد الولاية، على نحو ما يقول به الفقهاء والمتكلمون الذين يقلدهم ويتبع آثارهم أكثر الباحثين المعاصرين . وهو كلام يعرف قدره أهل العلم الذين تحرروا من ربقة التقليد، وسلطان النقل، ونظروا في العلم الإسلامي نظرة الاجتهاد الذي يحقق مصالح الناس ويحفظها .

وكل طريق تحقق هذا المقصد يجب سلوكها، وكل اجتهاد يقعد عن تحقيقه في وقت من الأوقات - ولو كان قد حققه في أوقات سابقة - يجب العدول عنه ولا يجوز تقليده، ولا تصح الدعوة إليه.

وليس في النظم البشرية نظام يحول بين الحكام وبين الجور والاستبداد، والاستئثار بالسلطة والثروة، وقمع المخالفين - ولو كانوا على حق أو شبهة حق - بالقوة الغاشمة، ليس في النظم البشرية ما يحول دون ذلك كله، إلا تقرير «تداول السلطة»، بحيث لا ينفرد شخص ولا جماعة ولا حزب ولا طائفة بحكم الناس إلى ما لا نهاية أو إلى أن يقع انقلاب عسكري يأتي بمستبدين جدد، يحكمون بالطرق الظالمة والأساليب الغاشمة نفسها. وتداول السلطة لاسبيل إليه - سلميًّا - إلا بتقرير النظام المتبع بين الناس اليوم «للانتخاب».

وبأن يكون هذا الانتخاب حرًّا لا شبهة في أن الناس يقبلون عليه ويبدون رأيهم من خلاله، غير هيابين ولا مكرهين.

وأن إرادتهم لا تزوّر بعد إبدائها.

وأن الذين يختارونهم - بحرية - هم الذين يتولون أمورهم إلى أمد معلوم.

وقديمًا قال ابن قيم الجوزية، في كتابه الشهير «الطرق الحكمية»، إن أي طريق أسفر بها الحق والعدل فثَّمَ شرع الله ودينه [1] وهي مقولة صادقة لأن الله الذي تعبدنا بطاعته ممثلة في اتباع القرآن الكريم وصحيح السنة النبوية، تعبدنا أيضًا بأن نحقق مصالح الناس في حياتهم الدنيا بإقامة العدل والدفاع عن الحق.

---

(١) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ط المكتب الإسلامي، بتحقيق صالح الشامي، بيروت ٢٠٠٢ ص٤٣ .

وليس في إبقاء الظَّلَمة والفسَّاق والجائرين متسلطين على رقاب العباد بدعوى « أمن الفتنة » شيء من ذلك كله. ولهذا فإن الفقه الذي يستجيب لحاجات العصر في مسألة تولية الحكام هو الذي يقول إنهم « يولُّوَن لمدة محددة، بانتخاب حرّ» وكل قول بغير ذلك مردود على صاحبه لأن حال الناس يعوّج به ولا يستقيم.

ولا بأس على المسلمين، ولا تثريب، أن يأخذوا في ذلك بالوسائل التي سبقهم إليها غيرهم من الأمم. فإن صلاح حال الناس واستقامته غاية أعظم من أن تحول بيننا وبينها عقلية جامدة أو همة قاعدة.

والبأس والتثريب يلحقان المسلمين جميعًا إن هم قعدوا عن تحقيق مقتضى قواعد الشريعة وأصولها في جلب المصالح ودرء المفاسد. والذين لا يقبلون من النظم والأفكار والآراء إلا ما يجدونه مكتوبًا في كتاب من كتبنا القديمة يحكمون على قومهم بالبقاء حيث كانت الدنيا منذ قرون، يتقدم الناس، وهم يتخلفون، ويسير الناس في طرق المدنية وهم واقفون أو قاعدون.

والذين يرفضون كل فكرة سبقنا غيرنا إليها مهما كانت موافقةً لمقتضى الشرع، ومحققة لمصالح الخلق، يخطِّئون الصحابة والتابعين الذين قبلوا كل جديد نافع مفيد ولو لم يكن لهم به في زمن الرسول ﷺ سابقة ولا عهد.

وعلى هؤلاء، الداعين إلى الجمود المروّجين لوجوب القعود عن التجديد والاجتهاد، أن يرجعوا إلى كتب تاريخ الفقه الإسلامي - بعضهم يسميه تاريخ التشريع - ليستيقنوا أن نشدان الحق وترجيح الخير لا يتوقفان على وسيلة بعينها، ولا على الأخذ من مصدر فكري دون سواه. ولذلك قيل - بحق - إن الحكمة

ضالَّة المؤمن: أنَّي وجدها فهو أحق الناس بها.

ولذلك فإن رأينا هو وجوب تحديد مدة ولاية الحاكم. وأن يكون تجديدها إذا كانت قصيرة أو متوسطة (من ثلاث إلى خمس سنوات مثلاً) لمرة واحدة فقط. فإن كانت طويلة (فوق خمس سنوات) فيجب أن تكون الولاية لمدة واحدة فقط. فهذا هو الذي يحقق المصالح ويدرأ المفاسد، ويجعل الحاكم مسؤولاً أمام الناس مسؤولية حقيقة إن أساء، فلا يحتاجون إلى محاكمته ولا إلى عزله، وإنما يكفي ألا يعاد انتخابه - حيث يكون التجديد جائزاً - أو أن يكون معروفًا ومقرراً سلفًا أن الولاية لا تجديد لها، حيث تكون مدتها كافية ليقدم الحاكم أحسن ما عنده، ثم يترك المكان لغيره من ذوي الأهلية والكفاية، الذين يختار الناس من بينهم، من يتولي إدارة شؤون الحكم، بإرادتهم الحرة.

* * * * *

(١٢)

من المسائل المثيرة لجدل مستمر، بين الإسلاميين المعنيين بإصلاح أحوالنا السياسية على أساس من الإسلام، مسألة ارتباط تطبيق المنهج الديموقراطي في اختيار الحكام وأعضاء المجالس النيابية ومراقبتهم بضرورة السماح بإنشاء التجمعات السياسية الحزبية. وأساس هذا الجدل أن ثمَّة موقفًا تقليديًّا يقول «لاحزبية في الإسلام». وأن الحركة الإسلامية المعاصرة ورثت نقداً مرًّا ـ صادقًا ـ للأحزاب التي كانت قائمة عند نشأتها وفي إبَّان بلوغها الذروة من النجاح الجماهيري.

وقول القائلين: إنه لا حزبية في الإسلام، أو إن الإسلام لا يعرف الحزبية هو قول لا معنى له، إذ لا دلالة في العدم. أعني أن عدم معرفة «الإسلام» شيئًا ما تعني أحد أمرين: إما عدم ورود نص مقرر له في أصول الإسلام وإما أن المسلمين لم يمارسوه في تاريخهم.

فإذا كان المراد هو المعنى الأول فإن سكوت النصوص يعني إباحة السكوت عنه، ما لم يكن من الأمور التي لا يستقل العقل بإدراكها (كالعبادات) فعندئذٍ يكون سكوت النصوص دليلاً على عدم مشروعيتها.

وبدهي أن مسالة التعددية السياسية ليست من نوع ما لا يستقل العقل بإدراك وجه المصلحة فيه، وليست من نوع العبادات والكفارات والمقدرات وما جرى مجراها حتى يكون الوقوف عند ما صرحت به النصوص هو الواجب فيها، بل هي من مسائل المصالح المتغيرة التي بدؤها ومنتهاها إلى ما يقرره العقل البشري.

فإذا كان المراد هو المعنى الثاني - أعني أن السياسيين لم يمارسوا الحزبية السياسية في تاريخهم - فإن ذلك أيضًا لا دلالة فيه إن صح، وهو غير صحيح.

لا دلالة فيه إن صح لأن السكوت التاريخي لا يفيد حكمًا لا بالإباحة ولا بالمنع وكم من أمور قررها الصحابة - مع قرب عهدهم برسول الله ﷺ - ولم يكن لها في عهده سابقة؟! فما بالنا بحال المسلمين اليوم بعد كل الذي أصابته البشرية - أو أصابتها - من تطور وتغير؟

وهو غير صحيح لأن تاريخ الإسلام عرف فرقًا سياسية عدة كالخوارج والشيعة والمعتزلة وكل فرقة خرجت منها فرق متعددة، ولم يقل أحد إنهم بتحزبهم السياسي - أعني بمعنى هذا التحزب - قد خرجوا من الإسلام أو خالفوه.

بل إن صدر الإسلام قد اتسع لعشرات المذاهب العقيدية والمدارس الفقهية، ولم يُكفِّر أحد - من أهل العلم الصحيح - أحداً لمخالفته في المذهب العقيدي أو الفقهي، فكيف لا يتسع صدر الإسلام لاختلاف سياسي؟! حتى مسألة عدم الخلاف في الأصول تنتهي عند التحقيق إلى عدم الاختلاف في أصل استلزام الإيمان بأركان الإسلام. ثم تتسع بعد ذلك لقبول الاختلاف في جميع التفاصيل بما فيها تفاصيل ممارسة الشعائر الظاهرة لهذه الأركان نفسها، وهو اختلاف أقرته الأمة منذ كانت ولا تزال تقره وسيبقى مستقراً حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

وكثير من الذين يذهبون مذهب إنكار جواز وجود تجمعات حزبية في الدولة الإسلامية يؤيدون ذلك بحجج تتعلق بوحدة الأمة الإسلامية من مثل قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ** ﴾ [الأنبياء: ٩٢].

وقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴾ [المؤمنون : ٥٢].

وهؤلاء يرون أن الحزبية بما تؤدي إليه من تجمع الناس حول مبادئ متعددة وأفكار متباينة تنافي المبادئ الإسلامية، بل النصوص القرآنية والنبوية، الذامّة للفرقة والمادحة للوحدة، وهي نصوص يوحي مجموعها ـ عندهم ـ بأنَّه لا يجوز أن يكون في النظام السياسي الإسلامي ما يسمح بقيام أحزاب سياسية.

وهذا الفهم يقوم على سببين:

أحدهما: حال سيئة كانت عليها الأحزاب السياسية ـ لاسيما في البلدان العربية ـ عند نشوء الحركة الإسلامية الحديثة، فتأثر فكر هذه الحركة بالواقع، وأقام عليه انتقاده لتلك الأحزاب انتقاداً يأخذ عليها ما تقع فيه من مثالب سواء في معالجتها للقضية الوطنية أو في تعاملها مع القوى الأخرى، عند تعارض المصالح بين بعضها والبعض الآخر.

وثانيهما: فهم خاص للنصوص الإسلامية التي تتحدث عن وحدة الأمة فتزكيها وعن الفرقة فتنهي عنها وتذمها، يذهب إلى انسحاب معانيها على التعدد السياسي في إطار الوحدة الوطنية أو القومية.

والحق أن نصوص الإسلام القرآنية والنبوية لا تمنع أن تقوم في المجتمع الإسلامي أحزاب سياسية بحال من الأحوال.

فالنصوص التي تتحدث عن الوحدة مدحًا، وعن الفرقة ذمًّا، إنما تتحدث عن الوحدة الدينية والعقيدية كما يتبين من سياق الآية الثانية والتسعين من سورة

الأنبياء - التي يحتج بها المانعون لقيام الأحزاب - إذ هي ختام حديث طويل أتت فيه الآيات السابقة على ذكر كثير من الأنبياء، وما أصابهم من نعم الله ورحمته، ثم اختتم النص القرآني هذا السياق ببيان الصلة الرابطة بين أولئك الأنبياء السابقين عليهم صلوات الله وسلامه، وأنهم جميعًا أمة الإسلام التي تعبد ربًّا واحداً.

والأمر نفسه يجري في الآية الثانية والخمسين من سورة «المؤمنون». فالسياق كله يحكي قصص ما أصاب بعض الأنبياء من تكذيب أقوامهم لهم حتى يصل إلى عيسى ابن مريم وأمه، ليذكّر عند ذلك بأن أمة الأنبياء واحدة وأن ربهم - تبارك اسمه - واحد.

فالوحدة الممدوحة هي تلك الوحدة في الدين التي تعني - أول ما تعني - أن يعبد الله وحده لا يُشرك معه أحد، ولا يشرك من دونه شيء، مع الإيمان الصريح الصادق بجميع النتائج الاعتقادية التي تترتب على عقيدة الألوهية والتوحيد فيها، والربوبية والتسليم لها. والفرقة المذمومة هي الفرقة في هذين الأمرين أو في النتائج المترتبة عليهما.

وهذا كله ليس من السياسة في شيء.

والذي نحن فيه من جواز - أو وجوب - قيام الأحزاب السياسية في النظام الإسلامي لا علاقة له من قريب أو بعيد بالعقيدة وما يتصل بها أو يترتب عليها من نتائج.[1]

---

(١) كتب الشيخ محمد مهدي شمس الدين يقول: «لا ريب في مشروعية التنظيم، ودليله إما بعض ما جاء في السنة عن (نظم الأمور)، وإما أدلة ولاية الأمة على نفسها، والأول دليل خاص والثاني دليل عام».

والواقع السيئ الذي عاصرته الحركة الإسلامية في أول نشأتها لا يجوز أن يتخذ ذريعة لمنع قيام الأحزاب على إطلاقها مهما تغيرت الظروف والأوضاع. وإنما هو موقف يُقدَّر في ظل الظروف التي أملته والوقائع التي دفعت إليه، ولا يصادر به على حق الأمة في اختيار الأكفاء من أبنائها لقيادتها وللتصدي لتحقيق مصالحها.

وبعض الكاتبين يحتجون بذم القرآن الكريم للحزبية في مثل قوله تعالى: ﴿ **كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ** ﴾ [الروم: ٣٢، والمؤمنون: ٢٣] وقوله تعالى ﴿ **أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ** ﴾ [المجادلة: ١٩].

وهذا الاحتجاج ـ فضلاً عن تهافته ـ يرده القرآن الكريم نفسه الذي ذكر اللفظ نفسه (الحزب) في معرض المدح كما ذكره في معرض الذمّ، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ **وَمَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ** ﴾ [المائدة: ٥٦].

وقوله تعالى: ﴿ **أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ [المجادلة: ٢٢] وأورده في غير معرض الذم أو المدح في قوله تعالى: ﴿ **ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا** ﴾ [الكهف: ١٢] والاستعمال القرآني للفظ الأحزاب جمعًا وإفرادًا لا علاقة له بالحزب السياسي الذي نبحث في جوازه أو منعه. فلا حجة لأحد في هذا الاستعمال أصلاً. وقصر الاستدلال والاستشهاد بالقرآن الكريم على المواضع التي ورد فيها اللفظ في مورد الذم لا يسوغ في المنطق العلمي الصحيح.

وإذا كان هذا هو شأن النصوص وشأن الواقع، كلاهما لا دليل فيه على موضوع بحثنا، فإن الذي يبقى هو أن نبحث في المصلحة والمفسدة لنرى دلالتهما على ما نريد .

لا شك أن التفرد بالرأي مفسدة .

وأن طغيان الحاكم مفسدة .

وأن إكراه الناس على أن يكونوا كلهم في إطار سياسي واحد بفكر واحد مفسدة .

وأن حرمان بعض الأمة من الحق في العمل السياسي الحر مفسدة .

وأن إغلاق الباب في وجه النقد البناء الذي يكشف الأمراض السياسية والاجتماعية ويصف سبل علاجها مفسدة .

ولا شك أن الحرية أصل من أصول الإسلام لا ينكره أحد .

وأن حق الناس في الاتفاق والاجتماع على رأي أو آراء هو أحد فروع هذه الحرية .

وقد مارس المسلمون ذلك عل مدى التاريخ فوسع نظام حياتهم فرقًا سياسية وعقيدية وفقهية لا يحصيها إلا الله تعالى .

ومن أجمل ما قيل في هذا الشأن قول الأخ العلامة الدكتور يوسف القرضاوي: «الأحزاب مذاهب في السياسة والمذاهب أحزاب في الفقه» [١] . يقول هذا

(١) يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، المكتب الإسلامي، بيروت ٢٠٠٠، جـ ٢ ص ٧٢٧ .

لكي يقرب للمنكرين فكرة الجواز والإباحة وينفي فكرة المنع والتقييد.

فخلاصة الاجتهاد الجديد في هذا الأمر أن الإسلام لا يضيق نظامه السياسي بالتعددية الحزبية. وأن كل حزب لا يقوم على نقض الإسلام أو هدم مبادئه هو حزب يجوز له أن يدعو إلى ما يريد في الدولة الإسلامية. والفيصل بين الأحزاب وبعضها هو صندوق الانتخاب الحر الذي يقرر الناس فيه تولية من يختارونه لقيادة شؤونهم مدة محددة من الزمن، ثم يرد الأمر إلى الناس مرة ثانية ليأتوا بغير هؤلاء إن شاءوا، أو يعيدوهم إلى موقع القيادة إن أرادوا. وبغير ذلك نهدر حق الأمة في الاختيار وهو الأساس الأول في التنظيم السياسي الإسلامي.

وبقى أن نجيب عن تساؤل العلامة الإمام محمد مهدي شمس الدين، في تعليقه على الطبعة الثانية من هذا الكتاب، عن كيفية هذا التنظيم وأي صيغة يكون عليها.

وجوابنا عن هذا التساؤل أن هذه مسألة متروكة لاجتهاد الأمة، تسعى فيها إلى تحقيق المصلحة التي تريد تحقيقها من إقرار التعددية السياسية في صورتها الحزبية. وكثير من المسائل التنظيمية التفصيلية ليس هناك نص يحكمها في الكتاب الكريم أو السنة الصحيحة. وقد استفاد العلماء من استقرائهم لهذه المواضع قاعدة جليلة عن منهج الإسلام في التشريع، صاغوها بقولهم: إنَّ هذا المنهج يقوم على «إجمال ما يتغير وتفصيل ما لا يتغير».

ولذلك نرى تفصيلاً قرآنيًّا محكمًا لمسألة الميراث، ولشؤون الزواج، وحق الطفل في الرضاعة، ومتى يكون الفطام؟ وكيف يتم الاتفاق عليه؟ وفي الطلاق

وحقوق المرأة عند وقوعه... وأمثلة ذلك من الأمور التفصيلية التي لا يتغير حكمها بتغير الزمان، ولا تحتاج الأمة في شأنها إلى إحداث اجتهاد جديد في كل عصر أو كل عدة عصور متوالية.

ونجد أحكاماً كلية إجمالية في الأمور التي تحتاج إلى مثل هذا الاجتهاد. فهناك أمر عام بالوفاء بالعقود والوعود، وأمر عام بالشورى ومدح لأصحابها، وأمر بطاعة أولي الأمر منا بعد طاعة الله ـ تبارك اسمه ـ والنبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهناك أمر بأداء الديون، وبتوثيقها والإشهاد عليها، وهناك نهيٌ عن أكل الربا وأكل مال اليتيم.. وأمثال ذلك كثير، وكلها لا تفصيل فيها. حتى آية كتابة الدين، التي تتضمن أمراً بالكتابة والإشهاد وأن يملي الذي عليه الحق أو وليه، تترك عشرات التفاصيل في التوثيق ووسائله وأنواعه وإجراءاته وآثاره.

ولا شك أن الأمور السياسية كلها تنتمي إلى القسم الذي يقتضي تغير أحكامه كلما مر زمان على الناس تتطور فيه معارفهم، وتتبدل أحوالهم، ويكتشفون من وسائل الرقابة وإحسانها أو إحكامها ما لم يكن معروفاً، ومن وسائل الحصول على حقوقهم وضمانها، وحرياتهم وحمايتها ما يمكنهم من ذلك أكثرْ مما كان عليه حالهم، عندئذٍ فإن التنظيمات وتفاصيلها يجب أن تترك لحال الناس وما يرون صالحًا فيقررونه، أو فاسداً فيأبونه وينكرونه.

وإذا كانت المسائل الداخلة في هذا القسم تقتضي دائمًا اجتهاداً متجدداً فإن المسلمين يجب عليهم أن يجعلوا هذا الاجتهاد منوطًا بمن تأهلوا له دون غيرهم، وألا يقبلوا فيه قول غير المتخصصين في الفقه وأصوله، العارفين بضوابط الاجتهاد وطرائقه وما يجوز فيه وما لايجوز. فإن كثيراً ممن يُفتون الناس اليوم

ـ لاسيما فى وسائل الإعلام المرئية والمسموعة ـ غير أهل للفتوى. بعضهم وعّاظ جيدون، وبعضهم من أهل المعرفة بعلم الكلام ومذاهب فلاسفة الإسلام، وبعضهم يعرف جوانب من اللغة أو التاريخ أو يحفظ بعض مسائل الفقه، وهؤلاء جيمعاً لايجوز لهم الإفتاء ولا الاجتهاد.

والاجتهاد الذي يؤسس فقهًا جديدًا، أو يجدد فقهًا قديمًا، هو الاجتهاد الذي يسير صاحبه على مناهج الاستدلال التي عرفها المسلمون قديمًا وحديثًا وقبلوها، وأقروا لمتبعيها بالعلم والمعرفة. أما الاجتهاد ـ أو ما يسمى ظلمًا كذلك ـ الذي يتحلل صاحبه من كل قيد، ويرفض القديم كله لأنه قديم وحسب، ويتبع هوى نفسه وأغراض فؤاده، ويستدعي بما يقول ويعمل مصالح قريبة زائلة له أو لمن يسترضيهم بما يقول ويفعل، فليس ذلك من الاجتهاد في شيء. وصاحبه مأزور لا مأجور، فالمجتهد ـ أو حتى طالب العلم ـ الذي يستحق هذا الاسم، لا تجد من يتهمه في دينه أو ورعه، وهو لا يبيع دينه بدنيا غيره، ولا يستجلب رضاء الخلق ـ كلهم ـ بسخط الخالق سبحانه وتعالى وغضبه.

وعلى سنة هذا الاجتهاد التي عرفها، وعمل بها، العلماء منذ صَدْر الإسلام إلى اليوم، ترى الرجل يجتهد في المسألة رَأْيَهُ منفرداً به فلا ينال ذلك من تقدير أقرانه له واحترامهم إياه. وتراه يخالفهم فيردون عليه، ويخالفونه فيرد عليهم، لكن الفريقين جميعًا يعلمون أن في الأمر سعة، وأن الذي أذِن لأهل العلم بالاجتهاد أباح لهم الاختلاف، وأن الذي يبتغي بعلمه وعمله وجه الله تبارك وتعالى، ثم وجه الحق الذي يدل الدليل الصحيح عليه، لا يكون موضع تثريب من أحد، ولا محل لوم من أحد.

ورسائل العلماء ومناقشاتهم ومناظراتهم -قديمًا وحديثًا- مليئة بهذا الذي ذكرت، وقديمًا قال الشافعي رضي الله عنه: «ما ناظرت أحداً إلا تمنيت أن يظهر الله الحق على لسانه».

* * * * *

(١٣)

لا يكاد القارئ في النظام السياسي الإسلامي يقف على كتاب أو بحث في أي موضوع من موضوعاته، إلا ويجده يقرر أن النظام الإسلامي يقوم على الشورى وأنها مزيته الرئيسية، وخاصته الفارقة بينه وبين غيره من النظم السياسية التي اهتدى البشر إليها بتجاربهم، أو التي فرضها بعض الطغاة على شعوبهم، أو التي نجح في الترويج لها والإقناع بها طوائف من المنتفعين بثمرات الحكم ومغانمه، تحت دعاوى متباينة في أوقات شتى.

ومع هذا الإجماع على الإشادة بالشورى، والافتخار بأن الإسلام قررها، فإن من عجائب الموقف التقليدي لكثيرين من الفقهاء والباحثين، أنهم يقولون إن الشورى مندوبة أو مستحبة، وليست واجبة على الحكام؛ بمعنى أن الحاكم له أن يستشير الناس أو لا يستشيرهم، وأن يسأل أهل الرأي أو يهمل سؤالهم، وأن يعرف موقف الخبراء والمختصين مما يقدم عليه أو يحجم عنه من تصرفات وقرارات، أو لا يصنع من ذلك شيئًا فيقرر ما يشاء، ويفعل ما يريد، ويحجم عما شاء، دون معقب عليه من أحد.

وسند هؤلاء هو ما ورد في بعض الكتب من أن أمر الله تبارك وتعالى لنبيه بالمشاورة في قوله تعالى: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ**﴾ [آل عمران: ١٥٩] إنما ورد تطييبًا لقلوب زعماء العرب وكبار الصحابة، الذين كان يشق عليهم أن ينفرد الرسول ﷺ بالأمر دونهم.

وأعجب من هذا القول، قول هؤلاء: إن الشورى مُعْلِمَة للحاكم وليست ملزمةً له.

ويعنون بقولهم إنها معلمة، أنها تحيط الحاكم بمختلف الآراء في المسألة التي تجري المشاورة حولها، ثم يكون له وحده أن يتخذ القرار الذي يراه سواء وافق رأي المشيرين أو خالفه. وليس عليه أن يبدي سببًا للعدول عن آرائه، ولا أن يبين أسباب قراره المخالف لرأيهم أو رأي أكثريتهم.

وهم يستندون في هذه المقولة إلى تعقيب القرآن الكريم على الأمر بالشورى بقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ**﴾ [آل عمران: ١٥٩] ويقولون إنه لم يأمره بالتوكل على المشاورة (!) بل أمره بالتوكل على الله، وهو أمر يعني أن الشورى معلمة وليست ملزمة.

وقد أغرب بعض الكاتبين المعاصرين، فقال: إن الحاكم لا يجوز أن يُلْزَم باتِّباع الشورى، لأن معنى ذلك التراجع في بيعته!

وقال: إن الواجب على المسلمين أن لا يبايعوا إلا من يوثق بأمانة حكمه، وانعدام هواه، وصحوة إيمانه. لأنه سيعمل فيهم برأيه الفردي ويسوسهم بإرادته وحده.

وقال آخرون، إن المقصود بالشورى: العمل بالرأي الذي يُظْهر رُجْحانَهُ التمحيص العقلي بين الآراء المتعددة، سواء أكان هو رأي الأكثرية أم رأي الأقلية.

والواقع أن هذين الموقفين لا يعبران عن صحيح فقه الشورى، ولا يصلحان لبناء نظام سياسي عصري عليهما.

والصحيح الذي ينبغي أن يبنى عليه نظامنا السياسي في مسألة الشورى هو

القول بأنها واجبة على الحاكم، لا يجوز له إهمالها في أية حال أو لأي سبب من الأسباب. وقديما قال أحد مجتهدي المالكية: «إن الشورى من عزائم الواجبات التي لا يجوز تركها، وإن من تركها، فعزله واجبٌ دون خلاف»[١].
ووجوب الشورى مأخوذ من الآيتين الوحيدتين اللتين ورد ذكرها فيهما في القرآن الكريم، فأولاهما آية مكية، هي قول الله تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ** ﴾ [سورة الشورى: ٣٨].

وثانيتهما آية مدنية، نزلت في أعقاب غزوة أحد، هي قول الله تعالى: ﴿ **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ** ﴾ [سورة آل عمران: ١٥٩].

في الآية المكية يجعل القرآن الكريم الشورى وصفًا للمؤمنين، لازمًا لهم ولو لم تكن لهم جماعة منتظمة، ولا حكومة قائمة، ولا دولة محددة المعالم والقسمات.

وما كان كذلك لا يتصور أن يكون مجرد أمر مندوب أو مستحب، يفعله من شاء ويهمله من أراد.

والآية الثانية نزلت عقب غزوة أحد التي خرج إليها الرسول ﷺ، نزولاً على رأي الأكثرية من أصحابه، المخالف لرأيه هو. وقد بينت أحداث تلك الغزوة أن

---

(١) تفسير القرطبي ج٤، ط.بيروت، ص ٢٤٩-٢٥١ وهو ينقل عن ابن خويز منداد.

رأي الرسول ﷺ، كان هو الأصوب والأصح، ومع ذلك فقد أمر الله نبيه بعد هذه الأحداث، بأن يستغفر لأصحابه، وبأن يشاورهم «في الأمر»، على عموم هذا اللفظ وإطلاقه الشامل لكل صغير وكبير من شؤون المسلمين.

والنص بهذه الصورة، وفي هذه الظروف، نصٌّ قاطع في أن الشورى مبدأ من مبادئ الإسلام الأساسية، التي لا تحتمل أن يؤدي الاجتهاد إلى إهمالها. وإذا قال بعض المجتهدين بذلك فإن الاحتكام إلى نصوص القرآن الكريم نفسه يرد عليه قوله.

وإذا كان القرآن الكريم قد فرض الشورى على الرسول ﷺ، فإنه لا يجوز لأحد أن يسوِّغ لحاكم بعده أن يتنصل من وجوبها أو يتحلَّل من حكمها.

والأستاذ الإمام محمَّد عبده يرى أن في قول الله تعالى، في سورة آل عمران: ﴿ **وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَي الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ [آل عمران: ١٠٤] دليلاً على وجوب الشورى أقوى من الدليل المستمد من الآيتين السابقتين، وهو يرى أن آية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون أقوياء، تقوم بهذا الأمر، وتجبر الحاكم والمحكومين عليه.

ويرى الأستاذ الإمام أنه ليس هناك معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم، وطريق إقامة العدل ومنع الظلم، هو الأخذ بالشورى في كل الظروف والأحوال.

فالشورى إذن واجبة ليست مستحبة ولا مندوبة.

والقول بعدم إلزام الشورى، كما يخالف من المستفاد من صريح القرآن وملابسات نزول آيتي الشورى، يتعارض مع جميع الوقائع الثابتة في السنة النبوية، وفي سيرة الراشدين الخلفاء، فليس هناك واقعة واحدة لم يلتزم فيها الرسول أو الخليفة بعده - من الراشدين - بما انتهت إليه الشورى.

أما الحديث عن تطييب القلوب باعتباره سببًا لنزول آية الشورى في سورة آل عمران، فإنه لا يفيد في هذا الخصوص. إذ لا مانع أن يكون تطييب القلوب أحد أسباب فريضة الشورى دون أن يعني ذلك عدم إلزامها أو عدم وجوبها.

وأما الاستناد إلى قول الله تعالى: ﴿ **فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ** ﴾ [آل عمران: ١٥٩] فإنه لا حجة فيه لأن التوكل لا يكون إلا على الله وحده. ولأن العزم كما قال أهل التفسير وأهل اللغة هو: الأمر المرَوَّى المنقَّح، وليس ركوب الرأي دون روية عزمًا. ولذلك قال البخاري في صحيحه: «إن المشاورة تكون قبل العزم والتبين» وبمثل ذلك قال الإمام الشاطبي في كتابه الجليل «الاعتصام»[١].

ولذلك - أيضًا - قال بعض التابعين: إن العزم هو «مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم». فليس الانفراد بالرأي والاستبداد عزمًا مما أراده النص القرآني الكريم أصلاً.

وأما زعم تعارض الشورى مع فكرة البيعة، فهو أمر غريب حقًّا، إذ لا علاقة بين الأمرين أصلاً، ثم أين هو ذلك الحاكم الذي يثق كل مبايع له «بأمانة حكمه، وانعدام هواه، وصحوة إيمانه؟؟» وإذا وجدناه يوم البيعة، فما الذي يضمن لنا،

---

(١) ج ٢، تحقيق محمد رشيد رضا، القاهرة ١٩٧٠، ص ٢٠٩ .

ومن الذي يقوم على هذا الضمان، أنه لن يأتيه عارضٌ يغير في نفسه واحداً أو أكثر من هذه الأمور؟؟

وأما موضوع التمحيص العقلي، فهو لا يقل غرابة عن موضوع نقض أسباب البيعة.

فكيف يتم هذا التمحيص إذا كانت الأكثرية على رأي، والأقلية على رأيٍ آخر؟

وأي الفريقين يقوم به ؟

وهل من المتصور أن تظهر أرجحية رأيٍ ثم تصر غالبية أهل الشورى على الانحياز إلى سواه ؟

ومن الذي سيضع قواعد التمحيص العقلي ؟ هل هم أهل الشورى أم آخرون غيرهم؟

وكيف السبيل إلى الاتفاق عليها إلا بالشورى ثم النزول على رأي الأغلبية من أهلها؟؟

إن ذلك كله، يجعل القول بأن الشورى واجبة ابتداء، وملزمة انتهاء، هو القول الوحيد الذي يصح أن يبنى عليه الموقف السياسي الإسلامي العصري لمن يريد أن يجعل لفكرة الشورى، أو لقواعد الإسلام السياسية بوجهٍ عام، مرجعية في بناء النظام السياسي العصري .

* * * * *

(١٤)

الشورى قاعدة من قواعد الإسلام الأساسية تعمل في مجالات الحياة كلها وليس في المجال السياسي فحسب، ففي القرآن الكريم توجيه إلى التشاور في شؤون الحياة الزوجية، وتنشئة الأبناء، وفيه إشارة إلى أن العمل بالشورى من الأمور الصالحة التي هديت البشرية إليها فلم يكن أهل سبأ - في زمن النبي سليمان عليه السلام - قد بلغتهم دعوة نبي أو وصلهم كتاب منزّل قبل رسالة سليمان إلى ملكتهم، ومع ذلك قالت ملكتهم للملأ من قومها: ﴿ **قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ** ﴾ [النمل: ٣٢] مما يدل على أنها كانت تتبع الشورى في شؤونها كلها. وقد أخطأ المستدلون بجواب الملأ عليها: ﴿ **نَحْنُ أُوْلُوا قُوَّةٍ وَأُوْلُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ** ﴾ [النمل: ٣٣] على أن الشورى غير ملزمة لأمور:

أولها: أن هذا كله ليس من شرعنا، ولا من شرع نبي قبل نبينا - ﷺ - حتى يصح الاحتجاج به على حكم شرعي.

وثانيها: أن الحجة الصحيحة هنا هي في قول الملكة ﴿ **مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ** ﴾ [النمل :٣٢] إذ هو دال على أن الشورى كانت نظام الحكم المتبع عندهم بهداية الفطرة البشرية، وليست في تفويضهم القرار إليها - بعد أن بيّنوا لها قوتهم وبأسهم - كأنهم طمأنوها على القوة التي يملكونها والاستعداد لملاقاة عدوهم.

وثالثها: أن هذا التفويض لا علاقة له بإلزام الشورى أو عدم إلزامها بل إنه قد

يكون دليلاً على هذا الإلزام، إذ لولاه ما كان لها أن تتخذ قراراً إلا ما يقررونه هم.

والعبرة ـ على كل حال ـ بما هو ثابت في شريعتنا، بنص القرآن الكريم، وصنيع الرسول ﷺ، والخلفاء الراشدين بعده، من وجوب الشورى وإلزامها.

وليس المقصود بالشورى حل صراع مفترض بين الحاكمين والمحكومين إذ هم في النظام الإسلامي أسرة واحدة لا فضل فيها لأحد على أحد إلا بالتقوى. وليس صاحب الولاية العامة إلا واحداً من الناس جعله الله في زمن ولايته أثقلهم حملا. وهدف نظم الرقابة الشعبية التي تقيمها نظم الحكم المعاصرة هو منع الاستبداد ومقاومة الظلم، وهما من واجب الأمة كلها في الدولة الإسلامية لأنهما داخلان في واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولكن المقصود بالشورى هو تمكين الأمة من أن تقرر ما تراه صالحا لها في شؤونها العامة بطريقة تمنع الاستبداد وتحول دون نشوء ديكتاتورية لحاكم عبقري أو زعيم فذّ، مهما تكن إنجازات هذا الحاكم أو شخصية ذاك الزعيم مثيرة أو آسرة أو مؤثرة.

وكثيراً ما يثير الباحثون سؤالاً عمن يكونون «أهل الشورى» وهل هؤلاء ـ في العصر الحديث ـ هم أنفسهم الذين عرفوا في الفكر السياسي الإسلامي باسم «أهل الحل والعقد»؟ وهل هم قوم معيّنون بصورة دائمة مهما اختلفت العصور والظروف؟ أم أنهم يتغيرون تبعًا لها؟

وموقفنا من هذه الأسئلة وأمثالها أنها تدخل جميعًا في الأمور التفصيلية

والتنظيمية التي تحتمل اختلاف الآراء والحلول من مجتمع إلى مجتمع، ومن زمان إلى زمان. ولو كان أيٌّ من هذه الأمور مما يجب الذهاب فيه إلى مذهب معين دون سواه لنص القرآن الكريم عليه أو دلَّت السنة الصحيحة على سبيل الحق فيه. وسكوت هذين المصدرين عن البيان الصريح دليل على ترك الأمر المسكوت عنه لاجتهاد الأمة تقرر فيه ما يحقق مصلحتها بحسب ظروف الزمان والمكان.

وأهل الشورى - في نظرنا - فريقان لا يستغنى بأحدهما عن الآخر:

أولهما: المختصون في الموضوع الذي يكون محلاً للشورى.

وثانيهما: هم أهل الرأي والفكر والنظر من مختلف فئات الأمة وطبقاتها.

ولأن الأمر لا يستقيم - في زماننا هذا - إذا تُرِكَ للمصادفات أو المناسبات، أو الأهواء أو المصالح الشخصية، تحديد هؤلاء، فإنه لابد من تنظيم اختيارهم وممارستهم وظائفهم وانتهاء مهمتهم أو إنهائها... وهذا كله متروك لما تراه الأمة محققًا للمصلحة ومانعًا للمفسدة في الوقت الذي توضع فيه هذه القواعد، أو تعدّل، أو يستبدل بالقائم منها غيره مما هو أصلح أو أكثر تحقيقًا للمقصود.

وللعلماء في مفهوم أهل الحل والعقد آراء يمكن ردها إلى رأيين:

أولهما: أنهم رؤساء الأجناد (قادة الجيوش) وزعماء القبائل ورؤوس العشائر ممن لهم طاعة من يليهم من الناس.

وثانيهما: أنهم أهل العلم والفتيا والاجتهاد من حملة الشريعة الإسلامية وعلومها. وبعض العلماء يرى أن الجمع بين الفريقين هو الذي يمثل «أهل الحل والعقد».

والصحيح - في تقديري - أن هذا البحث كله يدخل في تاريخ النظام السياسي الإسلامي، وفي تاريخ الفكر السياسي، أكثر مما يدخل في موضوع هذا النظام وذاك الفكر. فقد كان مفهوم أهل الحل والعقد مفهومًا تاريخيًّا نشأ في صدر الإسلام نتيجة ظروف الهجرة النبوية وتأسيس الدولة الإسلامية وحركة الفتوح التي صبغت بصبغتها كثيراً من الآراء السياسية في ذلك الحين. وليس ضروريًّا أن يسمى بهذا الاسم من يعهد إليهم بالوظائف والاختصاصات التي كانت منوطة بأهل الحل والعقد تاريخيًّا .

ولكن الواجب أن يكون في الدولة الإسلامية القادرون الأكفاء الذين يقومون بهذه الاختصاصات. ويجب أن يكون تنظيم اختيارهم متضمنًا حدًّا أدنى من الشروط الواجب توافرها في الأشخاص الذين يشاركون في هذه المهمة. وكيفية ممارسة ما يعهد إليهم به من اختصاصات ووظائف، والطريقة التي يستبدل بها من يفقد منهم شرطًا أو أكثر من شروط عضوية هذه المجموعة المعينة.

ولا يجوز أن يمثل هؤلاء من يدينون لهم بالطاعة والولاء ممن انتخبوهم أو عينوهم، وإنما يجب أن يمثل كل منهم الأمة كلها باعتبارها كيانًا اجتماعيًّا واحداً لا تفرقة فيه ولا تجزئة. وينبغي أن يكون اختيارهم بواسطة الأمة، بإرادة حرة، لا يصادر التعبير عنها بأية صورة كانت هذه المصادرة. وهم بهذا الاختيار يصبحون وكلاء عن الأمة يعملون لمصلحة مجموعها لا لمصلحة جماعة الناخبين فقط.

ويجب أن تنظم علاقة هؤلاء بمجموع الأمة، أو بناخبيهم، على نحو ما تنظم علاقة الموكل بالوكيل. وأن يكون في الإمكان - ضمن إطار التنظيم - أن يفقد

الواحد منهم وكالته بقرار قضائي من محكمة يُعينها القانون للنظر في هذا الشأن بإجراءات تحفظ للموكلين حقهم في محاسبة الوكيل ومراقبته، وللوكيل كرامته من أن تعبث بها المنافسة السياسية أو الخصومة الحزبية.

والتفاصيل التي يمكن الحديث عنها في هذا الموضوع لا تحصى، والتطبيق ينشئ مواقف وأسبابًا تدعو إلى نظم أكثر تفصيلاً من وقت إلى آخر، وذلك كله متروك لإرادة الأمة تقرر فيه ما تشاء دون قيد عليها إلا قيد تحقيق مصلحتها التي تعبر عنها آراء أغلبية الناخبين أو المصوتين في استفتاء عام يجري بحرية تامة، أو تعبر عنه إرادة غالبية مجلس منتخب انتخابًا حرًّا لا تشوبه شائبة، وتقوم على مراقبته جماعات مستقلة عن الدولة والمرشحين معًا لتكون شهادتها دليلاً على نزاهته وعلى حياد السلطات التي تجريه.

* * * * *

(١٥)

تناولنا في عدد من الفصول السابقة بعض المسائل التي تبرز فيها حاجتنا إلى فقه جديد في المجال السياسي. والباحثون المعنيون بهذا الأمر يعلمون أن الفقه السياسي الإسلامي - أو فقه القانون العام - لم يحظ بالعناية نفسها التي نالها فقه المعاملات - أو فقه القانون الخاص - فضلاً عما ناله فقه التدين المحض - فقه العبادات - من عناية الفقهاء على مر التاريخ.

والسبب في ذلك واضح، فإن الناس لم يكفّوا عن التعبد لله بما شرع منذ عرف الإسلام طريقه بينهم. ولن يكفّوا عن هذا التعبد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. فحاجتهم إلى الفقه في هذا الشأن لا تتوقف والعلماء يواجهون هذه الحاجة بالبحث والاجتهاد.

والناس يتحرون في معاملاتهم وعقودهم الحلال، ويبعدون - أو يحاولون أن يبعدوا - بها عن الحرام. وإذا كان الوازع الديني يزيد وينقص بين وقت وآخر، ويضعف أو يقوى عند الفرد نفسه في مراحل حياته المتوالية، فإنه لا يزال في الناس من يطلب معرفة حكم الشرع فيما يأتي وما يدع من شؤون معاملاته، وهو ما أبقى لفقه المعاملات نوع حياة حتى بعد أن أقصته القوانين الوضعية من دواوين المحاكم وقاعات الدرس الحقوقي.

ولكن الفقه السياسي لا يشغل عامة الناس، وإنما هو شُغْل فئة قليلة من خاصتهم: هم الحكام ومن يلوذ بهم من البطانة والحاشية ومن إليهم، أو من يعملون في وظائف الدولة الكبرى ذات الصبغة السياسية. فإذا أعرض هؤلاء عن الاحتكام في شؤون الحكم إلى فقه الإسلام، لم يكن لهذا الفقه السياسي

ـ أو فقه القانون العام ـ سوقًا ينفق فيها، وأصابه الجمود عند آخر صور تطبيق النظم الإسلامية، وأصبح ما بعدها ترديداً لما عرفه أهل زمانها من تفاصيل، وألبست هذه التفاصيل ـ مع طول الزمن وتوقف الفكر عن التجديد وانعدام الحاجة إلى الاجتهاد ـ ثوب الأصول التي يجب اتباعها وهي في حقيقتها حلول تفصيلية لمشكلات أو مواقف واجهت جيلاً من الأجيال فاجتهد علماؤه ومفكروه في الوصول إليها وتأصيلها.

وقد أصاب الجمودُ الفكرَ السياسي الإسلامي عند أهل السنة فظلت الكتب والبحوث تتناول الخلافة والبيعة ووجوب الطاعة وأنواع الإمارة وصور الوزارة... في انفصال تام عما يحدث في الحياة العملية، في الدول الإسلامية كافة، من تغيرات متوالية في نظم الحكم وأساليب العمل السياسي.

وأصاب الجمود الفكر السياسي الإسلامي عند الشيعة الإمامية فظلت البحوث تدور حول اشتراط العصمة وتوافرها فعلاً في الأئمة، وتنتهي إلى عدم جواز إقامة الدولة الإسلامية في ظل غيبة الإمام المعصوم الثاني عشر.

وكان من فضائل الصحوة الإسلامية المعاصرة أن كسر المجتهدون والمفكرون، المدركون لخطورة استمرار هذا الجمود، حاجز الخوف. وبرزت إلى الحياة اجتهادات عديدة في الفكر الإسلامي السياسي عبَّر عنها علماء ومفكرون من أهل السنة، مما ذكرنا أمثلة قليلة له في الفصول السابقة.

ووقع الأمر نفسه في الفكر السياسي عند الشيعة الإمامية، فأعدّ آية الله خوميني، مؤسس الجمهورية الإسلامية في إيران دروسه المشهورة عن «الحكومة الإسلامية» وأسس فيها ـ أو أعاد تأسيس ـ فكرة ولاية الفقيه وتفصيلها وجعلها

بديلاً عن ضرورة انتظار عودة الإمام المعصوم لإقامة الدولة الإسلامية، وقال في ذلك عبارته التي ذهبت مثلاً : «هل كتب على الإسلام منذ الغيبة الصغرى أن يخسر كل شيء؟ إن الذهاب إلى هذا الرأي أسوأ في نظري من الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ»[١]، وقد حقق الإمام آية الله خوميني معنى نظريته فأقام بها الدولة الإسلامية في إيران وضمَّن دستورها نصوصاً خاصة بولاية الفقيه.

ولأن مسألة ولاية الفقيه مثيرة لجدل كبير بين علماء الشيعة الإمامية، وهي في نظر بعض مجتَهِديهم المعاصرين تصلح على نطاق محلي ولا تصلح للتطبيق العالمي للإسلام، فقد كان البحث ضروريًّا عن صيغة مغايرة يقبلها الكافة، بل يقبلها السنة والشيعة معًا بعد أن أصبح تطبيق نظام الخلافة بصورته التقليدية -في رأي هؤلاء المجتهدين- لا يحقق المصلحة السياسية العامة للمسلمين في هذا العصر.

وقد قاد هذا البحث صاحبه -الأخ الجليل العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان- إلى القول بنظرية سياسية إسلامية جديدة في السلطة وتنظيمها سمّاها «ولاية الأمة». وخلاصة رأيه أن السنة وهم يقرون بمبدأ حق الأمة في الاختيار الذي تتم على أساسه بيعة الخليفة وتوليته، والشيعة وهم يعتقدون أن الإمام الثاني عشر لا يزال غائبًا، ولا يعلم إلا الله متى تتحقق عودته، فإن الأمة تسترد في زمن الغيبة ولايتها، ويكون لها بطريق الاختيار والانتخاب أن تعين الحاكم أو الحكام. وتمنحهم بإرادتها ولاية محددة زمنًا أو موضوعًا. وهذا الحق يتفق عليه أهل السنة عملاً

---

(١) الحكومة الإسلامية، طبعة الدكتور حسن حنفي، ١٩٧٩ ص ٢٦ .

بمبدأ حق الأمة في الاختيار، ويتفق عليه الشيعة مادام الإمام المعصوم غائبًا. وهكذا تصبح الحكومة الإسلامية المقيمة للشريعة حكومة توليها الأمة وتغيّرها الأمة بإرادتها الحرة. وبذلك تجتمع كلمة الفرقتين الكبيرتين: السنة والشيعة على القدر المتفق عليه، الذي لا يسع مسلمًا تجاهله أو التهاون في إقامته، وهو الحكم على وفق نظام إسلامي، يحقق للأمة استقلالها السياسي الصحيح ووحدتها الضائعة[٢].

وهكذا فإن الفقه السياسي الإسلامي لم يعد ذلك الترديد الممل المكرور لآراء القدماء في مسائل ما نسميه اليوم بالقانون العام، وإنما أصبح فكرًا حيًّا متجددًا تصب تيارات عديدة فاعلة في مجراه، نظريًّا وتطبيقيًّا، مما يؤدي - عند رسوخ هذه الأفكار الجديدة وشيوعها بالقدر الكافي بين العاملين للإسلام - إلى محو الفكرة الظالمة القائلة إن الإسلام عاجز عن أن يقدم أساسًا صالحًا لحكم عصري.

ولا شك أن فكرة ولاية الأمة، وهي تلتقي مع ما صح من اتفاق الحَكَمَين - في النزاع بين علي ومعاوية رضي الله عنهما - عليه من رد الأمر إلى الأمة[٢] تتسع لتتيح للمسلمين تنظيم حياتهم السياسية تنظيمًا يحقق المصلحة العامة للأمة ولو لم يفطن إليه الأولون من السلف، ولم يقل به السابقون من العلماء. وهي تتفق كذلك مع رأينا في أن مؤدى سكوت النصوص عن التفاصيل - في شأن النظام السياسي - أن تجتهد الأمة - أو المؤهلون فيها للاجتهاد - في وضع النظم التفصيلية

---

(١) آية الله الإمام الشيخ محمَّد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، السابق ذكره، ص١٩٩ .

(٢) كتابنا في النظام السياسي، السابق ذكره، ص٩٧ .

الملائمة لحكم حياتها في جوانبها السياسية والاجتماعية وما إليها. وهي تفتح الباب لجواز اختلاف هذه النظم من قطر من أقطار الإسلام أو مجموعة منها، إلى قطر آخر أو مجموعة أخرى من الأقطار. وفي ذلك كله رفع لإصر الجمود عن الناس، وفك لأغلال التقليد البغيض التي يرسف فيها كثيرون ممن ينسبون إلى العلم وأهله.

وليس اجتهاد صديقنا المرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين، في مسألة (الولاية) هو الوحيد في الفقه الشيعي الحديث، فقد سبقه اجتهاد آية الله شريعتمداري، رحمه الله، الذي رأى أن للشعب أن يحكم نفسه بنفسه وينتخب ممثليه للبرلمان بالاقتراع الحر. وعندما يقر البرلمان القوانين لابد أن يراعي رأي الأكثرية وعدم جواز مخالفة هذه القوانين للإسلام لأن الأكثرية من أهل البلاد هم من المسلمين. ورأى شريعتمداري أنه لا يجوز أن يحكم فرد واحد أو طبقة واحدة. أي إنه وقف معارضاً معارضة صريحة نظرية ولاية الفقيه التي قال بها آية الله خوميني، ووضع على أساسها دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية[1].

ثم جاء - أخيراً - في سنة ٢٠٠٦م اجتهاد آية الله حسين علي منتظري الذي أفتى بأن سبب استقرار الحكم هو رضا الأمة، وأصل ضرورة الحكومة لا ريب فيه، والولاية المطلقة للفرد غير المعصوم ربما توجب استبداده في أعماله وأحكامه، وأن يتدخل فيما ليس متخصصاً فيه. فعلى الناس أن ينتخبوا للحكم من يكون خبيراً بمختلف الأمور ولهم أن يشترطوا في انتخابهم إياه مدة خاصة.

---

(١) محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٢٦٦ .

ومدة حكم غير المعصوم وسلطاته تابعتان لانتخاب الناس حدوثًا وبقاء. واستدل منتظري على صحة هذا الاجتهاد بقول الله تعالى ﴿ **وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ** ﴾ [الشورى: ٣٨]، وبقوله سبحانه مخاطبًا الرسول ﷺ ﴿ **وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ** ﴾ [آل عمران: ١٥٩][١] وهذا الاستدلال بآيتي آل عمران والشورى هو نفسه الذي يورده فقهاء أهل السنة للدلالة على حق الأمة في اختيار حاكمها وتوليته.

ولكل من هذه الاجتهادات أهميته غير المنكورة في تطوير الفكر السياسي الشيعي. لكن اجتهاد آية الله منتظري، بلا ريب، أهم من غيره. ذلك بسبب مكانته العلمية بين مراجع التقليد الأحياء، وبسبب تقليد الأغلبية العظمى من أعضاء البرلمان الإيراني، والوزراء، وجمهور الناس، في إيران، له.

ومن واجب علماء أهل السنة، لاسيما المختصون منهم في الفقه السياسي والمهتمون به، متابعة هذه الاجتهادات ونظائرها لدى فقهاء الشيعة الإمامية سعيًا للتقريب بين الفرقتين الكبيرتين في الأمر الذي كان سبب افتراقهما، والذي كان سبب أول خلاف بين المسلمين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، كما قال الإمام أبو الحسن الأشعري.[٢]

* * * * *

(١) فتوى منشورة على موقع آية الله منتظري على الشبكة الدولية للمعلومات في أجوبته على أسئلة موقع المعصومين.

(٢) ما سبق من أول ذكر اجتهاد آية الله شريعتمداري منقول من كتابنا: العلاقة بين السنة والشيعة، سفير الدولية، القاهرة ٢٠٠٦ .

(١٦)

الغالب على الدول الإسلامية المعاصرة أن شعوبها تتكون من نسبة كبيرة من المسلمين، ونسبة أصغر من الذين يدينون بغير الإسلام من المسيحيين أو اليهود أو أهل الديانات الأخرى الذين يُسَنّ بهم سنة أهل الكتاب (كالمجوس والصابئة).

والعلاقة المعتادة بين هؤلاء وهؤلاء هي علاقة المشاركة في الدار والأخوّة في الوطن.

والوشائج الرابطة بين الفريقين وشائج ثابتة لا تهزها محن طارئة تعترض حياة الفريقين أو حياة واحد منهما.

وأواصر هذه العلاقة تشتد وتقوى إذا تعرض الوطن كله لمحنة عامة أو خاض حربًا ضد عدوٍ أجنبي أو واجه طغيانًا من مستبد محلي.

وحين دخل الإسلام البلدان التي بعض سكانها لا يدينون به نَظَّم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين بمقتضى عقد يعرف في الفقه والتاريخ باسم عقد «الذمة». والذمة هي العهد والأمان والضمان. هذا هو معناها اللغوي.

والذمة في الفقه هي «عقد مؤبد يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم وتمتعهم بأمان الجماعة الإسلامية وضمانها بشرط بذلهم الجزية وقبول أحكام دار الإسلام في غير شؤونهم الدينية». أما في تلك الشؤون فإن المسلمين مأمورون بتركهم وما يدينون.

وقد مضى الزمن بهذا العقد وتطبيقه، والناس ـ مسلمون وغير مسلمين ـ يعيشون

في سماحة وتفاهم ومودة شهد بها القاصي والداني، إلى أن دخل الاستعمار العسكري الغربي جلَّ بلاد الإسلام، بل دخل كل بلاده التي تضم المسلمين وغير المسلمين، فانتهى بذلك وجود الدولة الإسلامية التي أبرمت عقد الذمة، ونشأت دولة جديدة، بعد مقاومة استمرت عقوداً من السنين، للمستعمر الأجنبي شارك فيها المسلمون وغير المسلمين على سواء.

وهذه الدول الإسلامية الحالية لم يعرض لأحكامها الفقهاء المجتهدون الذين تنسب المذاهب الفقهية إليهم، ولا من بعدهم من مجتهدي مذاهبهم لأنها لم توجد في أزمانهم.

والسيادة القائمة لهذه الدول مبنية على النشأة الحديثة لها التي شارك في صنعها المسلمون وغير المسلمين معًا. وهذه السيادة تجعل المواطنين في الدولة الإسلامية الحديثة متساوين في الحقوق والواجبات، التي ليس لها مصدر سوى المواطنة وحدها والتي تقررها دساتير الدول الإسلامية المعاصرة للمواطنين على قدم المساواة.

والذمة، من حيث هي «عقد»، يرد عليها ما يرد على جميع العقود من أسباب الانتهاء. وقد انتهى العقد بانتهاء طرفيه: الدولة الإسلامية التي أبرمته، والمواطنون غير المسلمين الذين كانوا يقيمون في الأرض المفتوحة. فَقدْ فَقَدَ كلاهما نفوذه وسلطانه ـ الذي به يستطيع الإلزام بتنفيذ العقد ـ بدخول الاستعمار الأجنبي إلى ديار الإسلام.

وليس معنى أنَّ الذمة عقد «مؤبد» ـ كما يعرفه الفقهاء ـ أن يستعصي على أسباب الانتهاء المعروفة لكل عقد، وإنما التأبيد هنا معناه عدم جواز فسخه

وبين المسلمين في أداء واجب الجندية مما يجعل فكرة الجزية غير واردة أصلاً.

ولا يرد على ذلك بأن الجزية مذكورة بالنص في آية سورة التوبة الآمرة بقتال أهل الكتاب ﴿ **حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ** ﴾ [التوبة: ٢٩] لأمرين:

أولهما: أن هذه الآية من العام الذي أريد به الخاص، فقد نزلت في الروم الذين قاتلوا المسلمين واعتدوا عليهم وليست عامة في أهل الكتاب كلهم، بدليل أن النبي ﷺ عاهد نصارى نجران ولم يقاتلهم وأعطاهم في هذا العهد كل حقوقهم. وبدليل أن اليهود الذين كانوا في المدينة المنورة مع النبي ﷺ وتحت رئاسته للدولة الإسلامية فيها لم تؤخذ منهم جزية. وقد كان هؤلاء مواطنين بحكم صحيفة المدينة (أول دستور مكتوب في الدنيا) وبقوا في خيبر إلى أن أجلاهم منها عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولم يأخذ الرسول ولا أبو بكر ولاعمر منهم جزية أصلاً. وحكم هؤلاء أقرب ما يكون ـ بل قد يكون هو

نفسه - حكم المواطنين غير المسلمين في الدولة الإسلامية الحديثة.

وثانيهما: أن النص القرآني المعلل بعلَّة محددة، نصًّا أو استنباطًا، يدور مع هذه العلة وجودًا وعدمًا. وقد علل الفقهاء الجزية - في أصح أقوالهم - بعدم المشاركة في الدفاع عن دار الإسلام، ونصوا على سقوطها عن غير المسلمين بقيامهم بهذا الدفاع، وقد فعلوا، فأين موضع الجزية؟؟

ونص الجزية في تلك الآية نظير لنص مصارف الزكاة الذي يجعل من بينها «المؤلفة قلوبهم». ومع ذلك فقد أوقف عمر بن الخطاب - وأجمع الصحابة على موافقته - صرف هذا السهم لهم لأن الله قد أعزَّ الإسلام وأغنى عن تأليف هؤلاء بالمال. وحكم نص الجزية - في تقديرنا - كحكم نص المؤلفة قلوبهم سواءً بسواء، يسقط بزوال سببه، أو يدور مع علته وجودًا وعدمًا، شأنَ كل نص معلَّلٍ.

ولغير المسلمين من المواطنين من الحقوق العامة والخاصة، ومن حق تولي الوظائف العامة مثل ما للمسلمين بلا زيادة ولا نقصان. والاستثناء الوحيد من هذا الحق هو الوظائف ذات الصبغة الدينية، مثل رئاسة الدولة، وقيادة الجيوش العامة في الجهاد، والولاية على الصدقات (الزكاة). فإن الدولة مكلفة بإقامة الدين وهم لا يدينون به. والقيادة العامة للجيوش في الجهاد تتضمن المعنى نفسه. والزكاة ركن من أركان الإسلام لا يُكلف به إلا المسلمون. ولكن يجوز أن يكون المواطن غير المسلم فردًا - مهما علت رتبته - في الجيش، وموظفًا - مهما ارتقت درجته - في الحكومة، وعضوًا في المجالس النيابية والمحلية المختلفة، شريطة ألايكلف في وظيفته بأداء عمل ديني إسلامي أو عمل ذي صبغة دينية.

وإلى هذه القاعدة ـ قاعدة عدم تكليفهم بواجبات دينية إسلامية وهم لا يدينون بالإسلام ـ ترجع جميع الممنوعات التي دّل عليها نص صحيح في القرآن والسنة. ومن أهمها مسألة عدم إباحة زواج المسلمة من غير المسلم. فإن الزوج مكلف برعاية دين زوجته واحترام واجباته ومنهياته، وغير المسلم لا يؤمن بالإسلام، وبعض أحكام الإسلام تتصل أوثق اتصال بأخص خصائص الحياة الزوجية فكيف يطالب الزوج غير المسلم باحترامها؟

وأبيح للمسلم الزواج من الكتابية لأنه يؤمن بدينها وكتابها إيمانًا لا يتم إيمانه هو إلا به. فليس في تكليفه احترام واجبات دينها ومنهياته بأس عليه من أي نوع. والزوج المسلم مكلف بتمكين زوجته الكتابية من الصلاة في كنيستها واصطحابها إليها دون أن يدخلها، ومكلف بأن يمكنها من الاحتفال بأعيادها الدينية، وأن يبرّها فيها كما يبرّ المسلم الزوجة المسلمة في عيدها.

وليس منع زواج المسلمة من الكتابي راجعًا، في الأصل، إلى أمر اختلاف العقيدة. فالنص الذي يربط الزواج بالعقيدة الدينية في سورة الممتحنة: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ** ﴾ [الممتحنة: ١٠] خاص بالمشركين من أهل مكة، وقد نزل بمناسبة صلح الحديبية الذي تضمن تعهد الرسول ﷺ بإعادة من يلوذ به في مدة الصلح من المشركين إلى قريش، فاستثنى الوحي النساء المؤمنات وأمر بالتفريق بينهن وبين المشركين.

أما منع زواج المسلمة من الكتابيّ فإنه فرع لأصل خاص مقرر في نصوص القرآن

الكريم والسنَّة النبوية في شأن تنظيم الحياة الزوجية: أن الرئاسة والقوامة فيها للرجل. فإذا كان الرجل لا يؤمن بالإسلام وله القوامة والرئاسة في أسرته فإن ذلك يؤدي إلى الإخلال بكثير من أحكام التشريع الواجبة وجوبًا عينيًّا على كل مسلم ومسلمة، إذ هي مكلفة أن تقيم شعائر دينها، وتطيع أوامره وتنتهي عن نواهيه، وبعض ذلك متصل - كما أسلفنا - أوثق اتصال بالحياة الزوجية، وبعضه متعلق بأخصّ خصائص العلاقة بين الزوجين، فكيف تستقيم ولاية الرجل وقوامته وهو لا يملك من ذلك شيئًا ؟؟ أما المسلم حين يتزوج الكتابية فهو مؤمن بدينها، مصدِّق بنبيها، لا يتم إيمانه إلا بذلك، وهو مكلف بتمكينها من إقامة شعائرها ومن أداء عبادتها، فلا يسبب زواجه منها أي حرج - فما فوقه - لها أو له[1].

والقول بأن ذلك المنع مرده إلى كفر الكتابي غفلة عن هذا الأصل الخاص بالعلاقة الزوجية والحياة الأسرية، والمقرر في الأصول أن الخاص إذا وجد وجب تقديمه على العام في استنباط الحكم أو في تعليله[2].

* * * * *

(١) يرى الشيخ محمد مهدي شمس الدين أن دلالة الآية على حرمة التزويج من الكتابي دلالة محتملة. وهو يؤيد ما عللنا به منع زواج المسلمة من الكتابي ويرى اطراده في أهل سائر الملل الأخرى. جاء ذلك في تعليقاته على الطبعة الثانية.

(٢) راجع كتابنا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، ص ٢٤٢ وما بعدها؛ وكتابنا: للدين والوطن،دار نهضة مصر بالقاهرة، ٢٠٠٦ ص ٢٥ .

(١٧)

ومما يتصل بمسألة زواج المسلمة من غير المسلم القرار الذي أصدره المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في موضوع «إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه».
وقد نص هذا القرار على أن المجلس:

«يؤكد أنه يحرم على المسلمة أن تتزوج ابتداء من غير المسلم، وعلى هذا إجماع الأمة سلفًا وخلفًا، أما إذا كان الزواج قبل إسلامها فقد قرر المجلس في ذلك ما يلي:

أولاً: إذا أسلم الزوجان معًا ولم تكن الزوجة ممن يحرم عليه الزواج بها ابتداء (كالمحرمة عليه حرمة مؤبدة بنسب أو رضاع) فهما على نكاحهما.

ثانيًا: إذا أسلم الزوج وحده، ولم يكن بينهما سبب من أسباب التحريم وكانت الزوجة من أهل الكتاب فهما على نكاحهما.

ثالثًا: إذا أسلمت الزوجة وبقي الزوج على دينه فيرى المجلس:

١- إن كان إسلامها قبل الدخول بها فتجب الفرقة حالاً.

٢- إن كان إسلامها بعد الدخول وأسلم الزوج قبل انقضاء عدتها، فهما على نكاحهما.

٣- إن كان إسلامها بعد الدخول، وانقضت العدة، فلها أن تنتظر إسلامه ولو طالت المدة، فإن أسلم فهما على نكاحهما الأول دون حاجة إلى تجديد له.

٤- إذا اختارت الزوجة نكاح غير زوجها بعد انقضاء العدة فيلزمها طلب فسخ النكاح عن طريق القضاء.

رابعًا: لا يجوز للزوجة عند المذاهب الأربعة بعد انقضاء عدتها البقاء عند زوجها، أو تمكينه من نفسها. ويرى بعض العلماء أنه يجوز لها أن تمكث مع زوجها بكامل الحقوق والواجبات الزوجية إذا كان لا يضيرها في دينها وتطمع في إسلامه، وذلك لعدم تنفير النساء من الدخول في الإسلام إذا علمن أنهن سيفارقن أزواجهن ويتركن أسرهن، ويستندون في ذلك إلى قضاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في تخيير المرأة في الحيرة التي أسلمت ولم يسلم زوجها: «إن شاءت فارقته وإن شاءت قرت عنده» وهي رواية ثابتة عن يزيد بن عبد الله الخطمي. كما يستندون إلى رأي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب إذا أسلمت النصرانية امرأة اليهودي أو النصراني كان أحق ببضعها لأن له عهدًا، وهي أيضًا رواية ثابتة. وثبت مثل هذا القول عن إبراهيم النخعي والشعبي وحماد بن أبي سليمان[١] ».

وقد كتب العلامة الشيخ فيصل مولوي، نائب رئيس المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، في هذا الشأن إن موضوع (إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه) موضوع قديم... اختلف حوله الصحابة الكرام ومن بعدهم من العلماء وأئمة المذاهب حتى غلب رأي الجمهور القائل بالتفريق بين المرأة إذا أسلمت وبقي زوجها على دينه، وبقي العمل على هذا الرأي حتى اليوم في جميع بلاد المسلمين، وأصبح هو الرأي السائد بين الناس. لكن مع انتشار الدعوة الإسلامية في العالم بدأت تتزايد أعداد النساء اللواتي يدخلن في الإسلام بينما يبقى

---

(١) قرار المجلس رقم ٣/٨، جمادى الأولى ١٤٢٢هـ= يوليو ٢٠٠١، المجلة العلمية للمجلس، العدد الثاني ص ٤٤٥.

أزواجهن على دينهم..... وأصبح كثير من الأزواج يعتبر إسلام زوجته مسألة خاصة بها، ولا يحاول الضغط عليها لتغيير دينها فضلاً عن إكراهها على ذلك، مما جعل كثير من المسلمات الجديدات يفضلن البقاء مع الزوج ولو كان غير مسلم لاعتبارات كثيرة منها المحافظة على أسرتها وأولادها، وقد تتوقف عن الإسلام عندما تعلم أنه سيفرقها عن زوجها وأولادها.

ومن الطبيعي أن تختلف الآراء [في هذا الشأن] ولذلك لم يستطع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث أن يحسم الأمر بفتوى محددة فاكتفى بذكر رأي الجمهور السائد، مع الإشارة إلى الرأي الآخر(١) .

وانتهى العلامة الشيخ يوسف القرضاوي إلى أن أهل الإفتاء يمكنهم الاستناد إلى ثلاثة أقوال معتبرة لعلاج هذه المشكلة التي قد تقف عقبة في سبيل دخول الكثيرات في الإسلام:

القول الأول: هو قول علي – رضي الله عنه– إن زوجها أحق بها ما لم تخرج من مصرها. وهذا قول ثابت عن علي لم يختلف عليه فيه.

والقول الثاني: ما روي عن عمر – رضي الله عنه– من إقراره بعض النساء اللاتي أسلمن عند أزواجهن غير المسلمين أو تخييرهن بين البقاء أو الفراق.

والقول الثالث: هو قول الإمام الزهري إنهما على نكاحهما ما لم يفرق بينهما سلطان أي ما لم يصدر حكم قضائي بالتفريق بينهما(٢) .

---

(١) المصدر السابق، ص ٩ .

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤١ .

وهذا الفصل كله مثل حي من أمثلة تجديد الفقه الإسلامي بإحياء ما اندرس من آراء أعلامه الأقدمين، والإفتاء بما يناسب أحوال الناس في الأزمنة المختلفة والأماكن المختلفة على وفق ما يؤدي إليه الاجتهاد المقبول شرعًا، وهو ما كان مبنيًّا على نظر في نصوص الكتاب والسنة تحتمله اللغة ولا يناقضه شيء من قواعد الاجتهاد المقررة في علم أصول الفقه.

ومجمل ما انتهى إليه المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث يتفق مع ما قلناه في نهاية الفصل السابق من أن منع زواج المسلمة من الكتابي ليس مرده إلى كفر الكتابي وإنما مرده إلى الأصول الخاصة بالعلاقة الزوجية والحياة الأسرية.

* * * * *

(١٨)

مما يحتاج المسلم المعاصر فيه إلى نظرات فقهية جديدة تمكنه من العيش مرتاح الضمير في ظلال الإسلام ومن التصرف في الوقت نفسه بطريقة تناسب العصر وظروفه، موضوع فقه المرأة.

وقد قام بفرض الكفاية في هذا الموضوع أخونا الجليل الأستاذ عبد الحليم أبو شقة - رحمه الله تعالى - فإنه أصدر موسوعة جامعة مستمدة من القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم جعل عنوانها : «تحرير المرأة في عصر الرسالة». وهذا العمل العلمي الجاد الذي استغرق من صاحبه، رحمه الله، أكثر من ربع قرن يصلح أساساً لاجتهادات جديدة معاصرة في كثير من المسائل التي تتصل بالمرأة في حياتنا.

وليس في قصد هذا الكتاب، ولا في مقدوره، أن يقوم بذلك ولا ببعضه. وإنما هو ينبه من خلال بحث بعض الموضوعات المهمة إلى ضرورة رصد الاتجاهات الفقهية الحديثة، وجمع الاجتهادات في الموضوعات المتجانسة، وتعميق الوعي بها والدعوة إلى البناء عليها حتى لا يعيش المسلم المعاصر في عزلة عن شريعة الإسلام العملية مكتفياً، كما يفعل بعض الناس، بالعيش في ظلال العقيدة وبأداء جانب العبادة من الشريعة مع إهمال بقية جوانبها، أو عدم العلم بوجودها أصلاً.

ومن القضايا المهمة في مسألة وضع المرأة في الحياة الإسلامية المعاصرة مسألة اشتغالها بالعمل العام، ومدى جواز ولايتها السياسية.

والأصل الذي ينبغي أن نبدأ منه نظرنا في هاتين المسألتين هو قول القرآن الكريم: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً** ﴾ [النساء: ١].

وقوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ** ﴾ [الحجرات: ١٣] فهاتان الآيتان، ونظائرهما في القرآن الكريم، تؤكدان أن وحدة الأصل الإنساني الذي تتفرع عليه المساواة بين الذكور الإناث في الحقوق والواجبات هي القاعدة العامة التي لا يخرج عليها إلا ما استثني بنص خاص.

ويؤكد ذلك قول الرسول ﷺ: «النساء شقائق الرجال»[١] والشقيق نظير ومثيل، ولابد من دليل قاطع، أو راجح في النظر الصحيح، يؤدي إلى عدم المساواة عند وجود سببها.

ومن أظهر صور المساواة بين الرجال والنساء أن يتساووا في التمتع بالحقوق العامة وفي أداء الواجبات العامة، وهي المساواة التي حاصلها أن يكون للمرأة الدور الذي تؤهلها له مكناتها العقلية والشخصية في حياة مجتمعها شأنها في ذلك شأن الرجل سواءً بسواء.

---

(١) رواه أبو داود عن عائشة، برقم ٢٣٦ط دار ابن حزم بيروت ١٩٩٨؛ ورواه عنها الترمذي وأحمد. وهو حديث صحيح كما قال الألباني في صحيح الجامع رقم ٢٣٣٣ .

وقال الشيخ محمد مهدي شمس الدين - في تعليقه على الطبعة الثانية - إن «هذا الحديث ورد لبيان مماثلة المرأة للرجل في حصول الجنابة». وهذا كلام صحيح، لكن قال العلماء: «المراد هنا أنهن نظائر للرجال في الخلق والطبائع والأحكام كأنهن شققن منهم، فما ثبت من الأحكام للرجال يثبت للنساء إلا ما قام عليه دليل الخصوصية»؛ راجع: عون المعبود جـ ١ ص ٢٧٥؛ والمنهل العذب للشيخ محمود خطاب السبكي جـ ٢ ص ٣٢٦ .

والموقف الفقهي التقليدي في مسألة الدور السياسي للمرأة يحسم القضية بأن المرأة لا شأن لها بالسياسة. وأن غاية ما يطلب منها أن تقوم به - إن استطاعت في نظر أصحاب هذا الرأي - هو أن تصون بيتها وتربي أولادها. ولا يزال بعض أنصار هذا الموقف يكتبون ويتحدثون مؤيدين له بما يشكل في بعض الأحيان الجهر بقول فاضح علناً، وهو - في بعض البلدان - جريمة يعاقب القانون عليها.

وبعض هؤلاء يستدلون بالحديث غير الصحيح الذي فيه «شاوروهن وخالفوهن» وهو حديث لا تصح نسبته إلى الرسول ﷺ، ولا يجوز أن تستمد منه حجة.

وقد كان الرسول ﷺ يستشير زوجاته في الأمور العامة ويأخذ بقولهن أو رأيهن، فكيف يقول هذا الكلام ثم يكون أول من يخالفه؟ وكل قرّاء السيرة يعرفون أن التي أشارت عليه في شأن امتناع أصحابه عن الحلق والذبح في عمرة الحديبية، بعد الصلح، كانت زوجه أم سلمة رضي الله عنها، وأن الله تبارك وتعالى درأ بمشورتها غضبه وغضب نبيه على الصحابة رضوان الله عليهم.

والحق أن المرأة، من حيث تمتعها بحقوقها وحرياتها العامة، ومشاركتها في العمل السياسي العام، كالرجل سواءً بسواء. وأنه لا تعارض بين قيامها بواجبها السياسي وبين قيامها بواجباتها الأخرى إلا بقدر ما يقع مثل هذا التعارض بين واجبات الرجل السياسية وواجباته الأخرى كذلك. وهو تعارض يزال - حين يقع - بصورة فردية في كل حالة على حدة، وليس من بين وسائل إزالته أو رفعه وضع قواعد مانعة للمرأة من العمل العام، أو قبول هذه القواعد حين يضعها الآخرون.

وإذا كان كثير من الآراء الاجتهادية الجديدة لم يوضع موضع التطبيق العملي الذي يشهد لأصحابها ومؤيديها أنهم يقولون ما يفعلون، فإن قيام المرأة بدورها السياسي، ودورها في الحياة العامة، قد وجد طريقه إلى التطبيق من قبل الحركة الإسلامية بوجه خاص في كل بلد مارست فيه هذه الحركة العمل السياسي العلني، لاسيما الترشيح للمجالس النيابية والتصويت في انتخاباتها، وفي انتخابات النقابات المهنية العامة حتى أن بعض المراقبين يرجعون قدراً كبيراً من نجاح ممثلي الحركة الإسلامية في الانتخابات التي يخوضونها إلى كفاءة قيام المرأة بدورها السياسي - ناخبة على الأقل - في تلك الانتخابات النيابية والنقابية.

والمعترضون على ولاية المرأة للمناصب السياسية يحتجون بحديث الرسول ﷺ «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»[١].

وهذا الحديث لا حجة فيه لأن الأمر الذي يشير إليه هو أمر الولاية العامة التي ليس فوقها ولاية، وهي الخلافة أو الرئاسة العامة للدولة الإسلامية الواحدة التي تضم العالم الإسلامي كله.

وهي دولة لم تعد موجودة الآن، ولا يتوقع أن توجد في المستقبل البشري المنظور.

واختصاصات «ولي الأمر» فيها وشروط ولايته بشمولها وسعتها واتصالها بجميع المجالات بما فيها الإمامة في الصلاة وقيادة الجيوش والاجتهاد الفقهي المطلق ورئاسة القضاء، لم تعد متوافرة في أحد من الحكام اليوم. ولو ادعاها

---

(١) رواه البخاري وغيره عن أبي بكرة، وسبق تخريجه.

لنفسه أحد لكان الإسلاميون هم أول من يعترض عليه ويأبى التسليم بها له.

فالحكام اليوم جزء من مؤسسة. والحكم نفسه مؤسسة من مؤسسات عدة تتوزع بينها السلطات والصلاحيات التي كان يجمعها في يده الحاكم الفرد، أيًّا كان اسم حكمه ولقب سلطانه.

ولا بأس من حيث الأهلية والكفاءة أن تتولى المرأة بعض هذه السلطات - ولو كانت رئاسة الدولة - لأن أيًّا من تلك السلطات - بما فيها الرئاسة نفسها - لا تمثل «الأمر» الذي يدل الحديث على عدم فلاح من يولونه لامرأة.

ولأن «الأمر» في الحديث بمعنى الولاية العامة فقد أباح بعض الأئمة للنساء بعض الولايات الخطيرة فهي تلي القضاء عند أبي حنيفة فيما تجوز فيه شهادتها، وقال الطبري تلي القضاء والإمارة، وهي رواية عن الإمام مالك أيضاً[1].

لذلك فإنني لا أرى مانعًا شرعيًّا من ولاية المرأة أي منصب تؤهله لها كفاءتها وقدرتها وثقة الناس - الناخبين - فيها إذا كان من مناصب الانتخاب، أو ثقة المسؤولين عن التعيين إذا كان مما يعين له القائم به.

ولهذا الاجتهاد نظير في الفقه الشيعي المعاصر، فقد انتهى العلامة الإمام محمَّد مهدي شمس الدين إلى مثله في كتابه «أهلية المرأة لتولي السلطة» - وهو بحث مقارن بين الفقهين السنيّ والشيعي جمع فيه صاحبه بين علمي الرواية والدراية - إلى أن لفظ «لن يفلح قوم...» لا يفيد بطلان ولاية المرأة من الناحية الشرعية. وإنما غاية ما يفيده خطأ الاختيار، أو عدم ترتب الغرض عليه. فهو من قبيل

---

(١) ابن حجر في فتح الباري ج٨ ص١٢٨ .

قولك: «لن يفلح من اتجر في الصيف ببضاعة الشتاء»، فإنه يعني لن يربح المقدار المناسب، ولكنه لا يفيد فساد البيع قطعًا.

ثم فرَّق بين الولاية الاستبدادية (الكِسْروية) وبين ولاية الأمر في الدولة التي تديرها المؤسسات وتمارس فيها السلطات والصلاحيات عن طريق الشورى، فأبطل الولاية الأولى سواء أكان الحاكم رجلاً أم امرأة، وأجاز الثانية للرجال والنساء جميعًا[١].

ومما يتصل بمسألة المساواة بين المرأة والرجل ما تذكره كتب التراث كلها، ويردده الباحثون المحدثون في جملتهم من أن شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل. والواقع أن التطبيق العملي لهذه القاعدة يدل على عدم صحة هذا الرأي. والذي يدل عليه هذا التطبيق أن اعتبار شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل ـ كما ورد في بعض الأحاديث الصحيحة ـ هو من قبيل المجاز لا من قبيل الحقيقة.

فالواقع العملي في جميع المحاكم الإسلامية، منذ عرفت الدنيا قضاءً يتبع الشريعة، أن القاضي إذا قدمت عليه امرأتان تشهدان يسألهما: أيتكما الشاهدة وأيتكما المذكِّرة؟ فتجيب كل منهما بذكر دورها: شاهدة أو مذكرة.

عندئذٍ يطلب القاضي من الشاهدة أن تتقدم لتقف موقف الشاهد، ومن المذكِّرة أن تكون وراءها بحيث يراها القاضي ولا تراها الشاهدة. ويأمر المذكِّرة أن تشير بيدها إذا أرادت أن تقول شيئًا.

(١) آية الله محمد مهدي شمس الدين، أهلية المرأة لتولي السلطة، ١٩٩٥ ص ٨٢ وما بعدها.

ثم يسمع القاضي شهادة الشاهدة كاملة. فإن كانت المذكرة قد أشارت في أثناء الشهادة إلى القاضي فإنه يسألها عما تريد قوله، فإن وجده مؤثراً في الشهادة أثبته في محضر جلسته وسأل الشاهدة عن صحته، فإن أقرت بها فقد اتفق قولهما ولا مشكلة، وإن جادلت أو استمسكت بقولها المخالف كان القاضي هو المرجح بين القولين والفاصل بين كلمتي المرأتين.

فنحن أمام شاهدة واحدة. قد لا تخالفها المذكِّرة في شيء فتكون شهادتها قائمة بلا معقب. وقد تخالفها فتتذكر الشاهدة فيكون الأمر كذلك، لكن المرأة الشاهدة هنا لها مزية ليست للشاهد الرجل: أن تأتي معها بمن يذكرها ما نسيته من وقائع، ويقبل ذلك منهما ويقضى بموجبه بينما الرجل الناسي شهادته ترد ولا تقبل!

فهذه كرامة أعطاها الفقه الإسلامي للمرأة ولم يعطها للرجل.

وأقول (الفقه): لأن النص القرآني (الآية ٢٨٢ من سورة البقرة) وارد في الشهادة المعدة سلفاً، أي الشهادة على الحقوق التي تثبت في وثائق، لا في الشهادة على الوقائع الطارئة التي لا يمكن إعداد الشهود عليها سلفاً؛ فالأصل في هذه أن يشهد فيها من حضر.

واستصحاب الفقهاء حكم الشهادة على التصرفات ونقلهم إياه إلى الشهادة على الوقائع اجتهاد يحقق مزية للمرأة ليست مقررة للرجل. وليس اجتهاداً ينتقص من مكانتها أو مكانها الاجتماعي أو القضائي.

وقديمًا نقل عن ابن تيمية قوله: «القرآن لم يذكر الشاهدين، والرجل والمرأتين

في طرق الحكم التي يحكم بها الحاكم. إنما ذكر النوعين في البينات والطرق التي يحفظ بها الإنسان حقه... وما تحفظ به الحقوق شيء، وما يحكم به الحاكم = [القاضي] شيء. فإن طرق الحكم أوسع من الشاهدين والشاهد والمرأتين»[١].

وفي الفقه مسائل تقبل فيها شهادة المرأة وحدها أوردها ابن قيم الجوزية في كتابه الطرق الحكمية تفصيلاً.[٢]

* * * * *

(١) نقله عنه ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ط المكتب الإسلامي بيروت ٢٠٠٢، بعناية صالح الشامي ص ١٧٣. وقد نقلته في كتابي: في أصول النظام الجنائي الإسلامي، سالف الذكر، ص ٤١٩.

(٢) ابن قيم الجوزية، السابق، ص ١٩٠.

(١٩)

يستدل المانعون لمشاركة المرأة في العمل العام: السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي، والمانعون لتوليتها المناصب السياسية والقيادية العامة، بعدد من آيات القرآن الكريم يذهبون إلى أنها تؤيد دعواهم. وتأكيد النظر الصحيح في هذه المسألة يقتضي التعرض لمدلول هذه الآيات، والتعرف على الحكم الشرعي المستفاد من كل منها، ليتبين للقارئ مدى صحة نسبة هذا المنع إلى نصوص القرآن الكريم.

فأما الآية الأولى التي يستدلون بها على ذلك فهي قول الله تبارك وتعالى: ﴿ **وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

وهذه الجملة جزء من آية واردة في سياق آيات الطلاق من سورة البقرة، بل في سياق آيات تتعلق بالحياة الزوجية: نشأتها، وممارستها، وانتهائها بالطلاق ثم استئنافها بعده - مع الزوج نفسه - أو مع زوج جديد. وفي هذا السياق يجد المسلم تحريم نكاح المشركين (الآية ٢٢١) وحكم العلاقة الزوجية في أثناء الدورة الشهرية للمرأة (الآية ٢٢٢) والإشارة إلى سبب إباحة الجماع (الآية ٢٢٣) ثم تمهيد لتغيير الإسلام حكم الإيلاء (الآيتان ٢٢٤ و٢٢٥) ثم بيان الحكم الجديد للإيلاء (الآيتان ٢٢٦ و٢٢٧) (وهو أن يقسم الرجل ألا يقرب زوجته ولا يطلقها فتبقى معلقة إلى أن يموت أحدهما. فحرّم القرآن ذلك وجعل غايته أربعة أشهر إما أن يعودا إلى الحياة الطبيعية بينهما وإما أن يطلقها). ثم الحديث في (الآية ٢٢٨) عن عدة المرأة بعد الطلاق، وهي الآية

التي فيها الجملة التي يحتجون بها.

ونص الآية كاملاً هو قول الله تعالى: ﴿ **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾[البقرة: ٢٢٨].

ثم يتلو هذه الآية تحديد مرات الطلاق، وبيان كونه يصبح بائنًا (= نهائيًّا) بعد المرة الثالثة، والنهي عن الإضرار بالنساء والعدوان عليهن ثم أحكام الرضاعة للصغار والفطام، ثم عدّة المتوفي عنها زوجها، وجواز التعريض دون التصريح بالخطبة في أثناء عدة الوفاة، وحكم المتعة للمطلقات، وحق المطلقة قبل الدخول في نصف المهر المسمّى. (الآيات ٢٢٩-٢٣٧).

فما معنى قول القرآن الكريم: ﴿ **وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ** ﴾ في هذا السياق؟ وهل يجوز أن يفهم من هذا القول تحريم اشتغال المرأة بالعمل العام أو تحريم توليها منصبًا سياسيًّا؟

إن السائد عند المفسرين أن معنى الدرجة يساوي معنى القوامة التي ورد ذكرها في الآية الثانية التي يحتجون بها (الآية ٣٤ من سورة النساء) وهو معنى سوف يتبين لنا قريبًا أنه لا علاقة له بالعمل العام ولا بولاية المناصب العامة[(١)].

ولكن النظر في سياق الآيات التي وردت هذه الجملة في أثنائها لا يبعد أن يرجح كون «الدرجة» هي الحق في إعادة الحياة الزوجية إلى أصلها بعد أن

---

(١) انظر تفسير المنار، ط هيئة الكتاب، ج١ ص٣٠١، وأحكام القرآن للجصاص، ج١ ص ٣٧٦.

فسخها الرجل بالطلاق. أو كون «الدرجة» هي الحق في الطلاق نفسه بعد الرجعة، بدليل حديث الآية التالية لها عن عدد مرات الطلاق وما يجوز بعد الثانية وهو إما: ﴿ **فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ** ﴾ [البقرة: ٢٢٩]. وعدم جواز استرداد المهر كله أو بعضه، وجواز الخلع (وهو الطلاق - أو الفسخ - بطلب من المرأة نظير مالٍ؛ وفيه لا يحق للرجل مراجعة مطلقته بإرادته المنفردة). فالدرجة الواردة في الآية الكريمة هي - في هذا السياق - حق متعلق بفسخ عقد الزواج (بالتطليق) بإرادة أحد طرفيه - وهو أمر لا يجوز في سائر العقود - أو في العودة إلى الحياة الزوجية بإرادة الفاسخ نفسه وحده (المطلِّق) على خلاف سائر العقود كذلك. وقد نقل ابن الجوزي هذا الرأي في زاد المسير في علم التفسير عن بعض السلف(١)، ونقله القرطبي في تفسيره عن الإمام الماوردي الشافعي(٢)، ونقل في الموضع نفسه عن عبد الله بن عباس أنه قال: «الدرجة إشارة إلى حضٍّ الرجال على حسن العشرة والتوسعة على النساء في المال والخلق».

ثم نقل قول ابن عطية (من علماء المالكية وأئمة التفسير الأندلسيين): «وهذا قول حسن بارع».

ونقل ابن عطية في تفسيره عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (وهو أحد أتباع التابعين الذين يكثر النقل عنهم في تفسيره) قوله إن: «الدرجة ملك العصمة وأن الطلاق بيده»(٣).

---

(١) ج١ ص ٢٦١.

(٢) القرطبي ج٣ ص ١٢٥.

(٣) المحرر الوجيز لابن عطية ج٢ ص ١٩٧.

فليس في الآية دليل على منع المرأة من العمل العام أو سلبها حق الولايات العامة، على المعنى الذي استظهرناه من السياق. وليس فيها دليل على ذلك - أيضًا - على المعنى الذي يراه معظم المفسرين إذ يصرفونها إلى القوامة في شأن حقوق الزوجية دون سواها.

وأما الآية الثانية التي يستدل بها لحرمان المرأة من حق الولاية للمناصب العامة وهي قول الله تعالى: ﴿ **الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا** ﴾ [النساء: ٣٤] وهذه الآية الكريمة واردة في سياق بعض أحكام الزواج، وهو سياق مبدوء بالآية رقم (٢٠) من سورة النساء ومستمر إلى الآية رقم (٣٥) التي ترسم طريق الإصلاح بين الزوجين عند خوف الشقاق بينهما.

والقوامة على الغير هي التكفل بما ينصلح به حاله وشأنه[(١)] والقيام على الشيء هو المحافظة عليه وإصلاحه[(٢)] فمعنى «القوامة» في الآية الكريمة هو قيام الرجال بحقوق النساء التي على الأزواج. وقد يصح أن يقال إن معناها قيامهم ولو لم يكونوا أزواجًا بحقوق النساء كقيام الأب والأخ وغيرهما بحقوق من يليهم من النساء من الأم والأخوات وأمثالهن .

فلا يصح الاستدلال بهذه الآية الكريمة أيضًا، ولا بمعنى القوامة فيها على

---

(١) تاج العروس ج٩ص٣٩ .

(٢) لسان العرب، طبعة دار المعارف، ص٣٧٨١ .

حرمان النساء من المشاركة في العمل العام وحق تولي مناصبه التي تؤهلهن لها كفايتهن وقدرتهن وعلمهن، إذ القوامة خاصة بالعلاقة الزوجية ، أو بالعلاقة العائلية، وليست عامة في كل شأن من شؤون الحياة. ومعناها أداء حقوقهن، وليس معناها منعهن أو الحجر عليهن فيما لا تمنع منه نصوص القرآن وصحيح السنة.

وأما الآية الثالثة التي يستدلون بها على دعواهم فهي قول الله تبارك وتعالى: ﴿ **وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَىٰ** ﴾ [الأحزاب: ٣٣].

والاستدلال بهذه الآية غير صحيح أصلاً. فإنها خطاب لنساء النبي ﷺ في سورة الأحزاب يبدأ بقوله تعالى: ﴿ **يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً** ﴾ [الآية: ٣٠] وينتهي بقوله تعالى: ﴿ **وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيراً** ﴾ [الآية: ٣٤] وفي أثناء هذا السياق يأتي قول الله تعالى: ﴿ **وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً** ﴾ [الآية: ٣٣] فالخطاب خاص بأزواج النبي ﷺ وليس عامًّا في نساء المسلمين كافة. والقدر العام فيه هو النهي عن التبرج كما كانت نساء الجاهلية يتبرجن، وما بعده من الأوامر، وهو لا علاقة له بالعمل العام الذي تؤديه المرأة وهي محتشمة، كما يأمرها دينها، ملتزمة أوامره ونواهيه كلها، فأين هذا القدر من النهي عن التبرج المذموم؟؟

فإذا تبين ـ مما سلف ـ أن الآيات التي يستدل بها المانعون لمشاركة المرأة في العمل

العام لا دلالة فيها، فيبقى معنا الأصل القرآني الذي أشرنا إليه في الفصل السابق: أصل المساواة بين الرجال والنساء في الخَلْق، وفي الحقوق والواجبات، وهو أصل دلت السنة النبوية القولية والعملية على احترامه، وعَلَيْهِ ينبني القول الصحيح بحق المرأة ـ كالرجل سواء بسواء ـ في المساهمة في العمل العام وولايته، لا تصرفها عنه ولا تمنعها منه إلا الصوارف الخاصة التي مثلها ما يصرف الرجل ويمنعه في ظروف خاصة عن ذلك العمل وولايته.

ومن المسائل التي يكثر التشنيع بها على الفقه الإسلامي مسألة عدم المساواة بين المرأة والرجل في دية القتل الخطأ. فالذي عليه جمهور الفقهاء، وأخذت به المذاهب الباقية كلها أن دية المرأة على النصف من دية الرجل. وقد ناقش العلامة الدكتور يوسف القرضاوي هذه المسألة في بحثٍ متقن له عنوانه: «دية المرأة في الشريعة الإسلامية ـ نظرات في ضوء النصوص والمقاصد»[1] فانتهى إلى أن القرآن والسنة والإجماع والقياس كلها تخلو من دليل صحيح صريح على صحة هذا القول الذي أخذت به المذاهب المتبوعة. وبيَّنَ الشيخ القرضاوي أن هذا الرأي هو مقتضى دليل المصلحة التي يتوخاها الشرع في أحكامه جميعًا، وهو الذي يتفق مع الحكمة المقصودة من تقرير الدية مستدلاً بقول النبي ﷺ: «المسلمون تتكافأ دماؤهم» الذي رواه أحمد في مسنده من حديث عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص. وحكم له محققو المسند بالصحة. وأشار الشيخ القرضاوي إلى أن عددًا من كبار علماء

---

(١) قدمه إلى المجلس الأعلى لشؤون الأسرة في قطر مشاركة منه في (مائدة مستديرة) في تاريخ ٢٢/١٢/٢٠٠٤ لمناقشة موضوع دية المرأة في الشريعة الإسلامية.

العصر رأوا وجوب التسوية بين المرأة والرجل في الدية فذكر منهم الشيخ محمد رشيد رضا والشيخ محمود شلتوت والشيخ محمد أبو زهرة والشيخ محمد الغزالي. وأرجع الشيخ القرضاوي عدم ظهور هذا الرأي الصحيح في شأن دية المرأة، على مر العصور الإسلامية، إلى أن المسألة لم تكن ملحة في تلك العصور على العقل المسلم لندرة وقوعها؛ بخلاف الحال في عصرنا الذي كثرت فيه أسباب القتل الخطأ للرجال والنساء على السواء. وأشار فضيلة الشيخ القرضاوي في مطلع بحثه المذكور إلى كتاب من تأليف الأستاذ مصطفى عيد الصياصنة حول هذا الموضوع ومدح جهد كاتبه ووصف عمله بأنه علمي موثق وخصوصاً فيما يتعلق بالناحية الحديثية والأثرية.

* * * * *

(٢٠)

أشرنا في الفصل السابق إلى أصل مشروعية الخلع في الشريعة الإسلامية. وعندما كان مشروع القانون رقم ١ لسنة ٢٠٠٠ بشأن بعض إجراءات الأحوال الشخصية محل مناقشة في مجلس الشعب المصري أثارت مسألة تقنين الخلع جدلاً كبيراً انقسم الناس فيه إلى مؤيدين ومعارضين.

وقد كتبت يومئذٍ في هذه المسألة، وفي غيرها من المسائل التي تناولها مشروع القانون، فقلت في شأن الخلع إن: « الخلاف حول الخلع بين المؤيدين للقانون والمعارضين له لا يدور حول مشروعيته ، فهي متفق عليها بين الجميع ولا يخلو كتاب من أمهات كتب الفقه من باب يعالج فيه الخلع ، لكن الخلاف يدور حول مدى جواز إجبار الزوج على القبول به ، أو مدى جواز إعطاء سلطة إيقاع الخلع للقاضي ، ثم يدور حول آثار الحكم بالخلع ، كما يقررها مشروع القانون .

أما أن تكون سلطة إيقاع الخلع إلى القاضي فإنها يتنازعها في الفقه الإسلامي مذهبان: مذهب الجمهور ومنهم الأئمة الأربعة وهو أن الخلع يقع بين الزوجين دون تدخل من القاضي ، والمذهب الثاني مذهب سعيد بن جبير والحسن البصري وابن سيرين وزياد بن عبيد الثقفي وزياد بن أبيه (وكلهم من نبلاء التابعين[1]).

والقول إن الخلع يقع دون تدخل القاضي معناه أن يتراضى الزوجان على ذلك ،

(١) الإمام القرطبي، أحكام القرآن، جـ٣ ص ١٣٨

فإذا لم يتراضيا فماذا يكون الحل؟ لا شك أنه ليس أمام المرأة الكارهة للحياة مع زوجها إلا اللجوء إلى القضاء ، وهذا هو معنى مذهب التابعين الذين قالوا : يوقعه السلطان أي القاضي؛ لأن الزوجين هنا في حال شقاق تخاف فيها الزوجة ألا تقيم حدود الله بمعنى عدم قدرتها على الوفاء بحقوق الزوج ولابد من الفصل بينهما ولا يملك ذلك إلا القضاء.

ووقائع الخلع في عهد رسول الله ﷺ كانت ثلاث حالات : أولها قضية ثابت ابن قيس مع امرأته جميلة بنت سلول وكان مهرها حديقة ردتها إليه وطلقها بأمر النبي ﷺ[١] . والثانية قضيته أيضا مع امرأته الثانية حبيبة بنت سهل وكان مهرها حديقتين ردتهما إليه وطلقها[٢] . والثالثة قضية أخت أبي سعيد الخدري الصحابي الجليل التي شكت من زوجها وشكا منها زوجها إلي رسول الله ﷺ ، فأمرها النبي ﷺ أن ترد إليه حديقة كان قد دفعها إليها مهراً ويطلقها[٣] .

والمستفاد من هذه الوقائع الثلاث أن رسول الله ﷺ أوقع الطلاق بلسان الزوج أي بأمر الزوج أن يطلق الزوجة الكارهة له فماذا لو أبى الزوج أن يطلق؟ لاشك أن الرسول ﷺ وكل قاضٍ بعده يملك إيقاع الطلاق جبراً عن الزوج كالطلاق للضرر وللأسباب الأخرى كالغيبة وعدم النفقة والعنة وما إليها يوقع

---

(١) رواه البخاري عن عبد الله بن عباس برقم ٥٢٧٣ .

(٢) رواه أبو داود عن حبيبة بنت سهل وعن عائشة برقم ٢٢٢٧ و٢٢٢٨؛ ورواه النسائي عن حبيبة بنت سهل أيضاً برقم ٢٤٦٢، ط بيت الأفكار الدولية، بالرياض ١٩٩٩ . وذكره الإمام البغوي في شرح السنة، جـ٩ طبعة٢ المكتب الإسلامي في بيروت، ص١٩٤ .

(٣) رواه البيهقي عن أبي سعيد الخدري، سنن البيهقي الحديث رقم ١٥٢٢٠، وقال فيه : «والحديث المرسل أصح» ونسبه القرطبي في تفسيره إلى الدراقطني، جـ٣ ص ١٤١ .

في هذه الحالات كلها جبراً عن الرجل بحكم القاضي ، وكذلك الخلع ولا فرق والقول بغير ذلك يجعل الرجل، الذي لا ترضى زوجته بعشرته قادراً على إمساكها على الرغم من إرادتها، وهو ما يخالف علة تشريع الخلع وهو كونه للمرأة في مقابلة الطلاق المشروع للرجل، فحيث يكره الرجل المرأة يستطيع أن يطلقها، وإن كان الأكثر لا يفعلون، وحيث تبغض المرأة الرجل تستطيع مخالعته، فإن رضي فبها وإن أبى أوقع القاضي طلقة بائنة جبراً عنه ويكون الواجب بالخلع طلاقًا بائنًا لأن المرأة ترد إلى الرجل المهر الذي دفعه إليها لتملك أمر نفسها، فلو جعلناه طلاقًا رجعيًّا لم يتم لها ذلك وهو ما ينافي مقصود تشريع الخلع نفسه(١) .

والملاحظ في حالات الخلع التي رويت عن رسول الله ﷺ أن المهر المأمور برده فيها كان عقاراً (حديقة) مما تزيد قيمته عادة ولا تثبت أو تنقص إلا نادراً. أما المهر، في زمننا هذا ، فإنه عادة مبلغ من النقود تنقص قيمته كل يوم. فماذا أعد مشروع القانون لكي يكون العِوَضُ الذي يأخذه الرجل في حالة الخلع مساويًا لما دفعه؟ ولنتصور رجلا دفع منذ عشرين سنة عشرة آلاف جنيه مهراً ثم عرض عليه اليوم استردادها في الخلع هل يكون شأنه شأن صاحب الأرض الزراعية الذي أمره الرسول بطلاق امرأته وأمرها بردها إليه أم إنه يكون قد أُجبر على قبول أقل مما دفعه مهراً لزوجته المخالعه؟

ولا يعترض على هذا التساؤل بزعم أن الزيادة على المأخوذ في المهر النقدي تثير شبهة الربا لأننا لسنا بصدد عقد قرض أو وديعة مثلية مما تثور معه هذه الشبهة ، وإنما نحن بصدد تعويض تدفعه المرأة إلى الرجل ، وقد سماه الفقهاء في

---

(١) تفسير القرطبي جـ٣ ص ١٤٦؛ وحسن الأسوة لمحمد صديق حسن خان ص ٢٨٤ من طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٦ .

المذاهب كلها عوضًا في مقابلة ما تنزله به وبأسرته من هدم لبناء الزوجية وتشتيت لشمل الأسرة بسبب ما تحسه هي من بغضها إياه والتعويض ينبغي أن يكون عادلاً ومقابلاً للضرر وجابرًا له ويؤيد ذلك ما قرره ابن قدامة في المغني من أن جمهور الفقهاء يرون جواز الخلع على أكثر من المهر (١) .

فما دمنا نصنع تشريعًا جديدًا نتوخى به العدل بين أطراف الأسرة جميعًا ، فالأصح أن نجعل ما تدفعه المرأة مساويًا في قيمته الحقيقية وقت الخلع للقيمة الحقيقية لما قبضته المرأة مهرًا وقت الزواج ، حتى لا نجمع على الرجل ضياع ماله وهدم بيته ، والواجب عندي أن يقوم مؤخر الصداق عند الطلاق أو الوفاة بالطريقة نفسها لئلا تضار المرأة بسبب لا يد لها فيه .

وقد جعلت الفقرة الأخيرة من المادة (٢٠) من مشروع القانون حكم الخلع غير قابل للطعن بأي طريق من طرق الطعن والأوفق في النظر القانوني الصحيح أن يساوى بين الخلع وبين أنواع التطليق الأخرى التي يوقعها القاضي جبرًا عن الرجل وكلها تقبل الطعن عليها بطرق الطعن المقررة ، ولا فرق بينها وبين الخلع يوجب اختصاصه بحكم عدم جواز الطعن ، والتخوف هنا من طول إجراءات التقاضي عند الطعن يعالج بتحديد مدة للفصل فيه لا تجاوز أقصى مدة العدة ، وهي أربعة أشهر وعشرة أيام بالتقويم الهجري ، فلو حددنا مدة الفصل في الطعن بأربعة أشهر لم يكن في ذلك ظلم على المرأة ولا إجحاف بالرجل بحرمانه من حقه في الطعن على قضاء لا يرتضيه .

* * * * *

---

(١) ابن قدامة، المغني، جـ ١٠، ص ٢٧٠ من طبعة عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلو؛ ومحمد نجيب المطيعي، تكملة المجموع شرح المهذب، جـ١٨ ص ١٥٠ .

(٢١)

قرر تشريع الإسلام في القرآن الكريم والسنة النبوية - كما أسلفنا - أصل المساواة بين الرجال والنساء. ولكن المسلمين لم يحافظوا دائما على هذا الأصل الثابت بنصوص القرآن والسنة، بل اتبعوه أحيانًا، وخالفوه في العمل أحيانًا أخرى. ومن مواضع المخالفة التي يتجلى فيها إهمال مبدأ المساواة بين الرجال والنساء أن قوانين « الجنسية » في جُلِّ بلاد الإسلام - أو كلها - تمنح جنسية الدولة لأبناء المواطن (الرجل) وتحجبها عن أبناء المواطنة (المرأة).

وقد يكون مصدر هذه التفرقة هو نفسه المصدر الذي استقيت منه تلك القوانين أصلاً، أي القانون الوضعي الغربي الذي نقلنا عنه نظم الجنسية في بلادنا الإسلامية. ولكن ذلك - لو صح - لا يسوّغ بقاء الوضع على ما هو عليه بما يتضمنه من تمييز مجحف بالمرأة المواطنة، وضار - أبلغ الضرر - بأبنائها.

وليس في الاجتهاد الإسلامي المدوَّن - فيما أعلم - معالجة لهذه المسألة، فقد كان الدين في عصور الاجتهاد الإسلامي، هو معيار الانتماء إلى الجماعة السياسية، وكانت الرابطة الدينية - مهما اختلفت البلدان - هي المرادف لما نعرفه اليوم باسم « الجنسية ». ولذلك خلت مراجعنا الفقهية من قول يعتمد عليه في التعرف على حكم هذه المسألة.

وليس معنى ذلك قعود الفكر الإسلامي - فضلاً عن الفقه الإسلامي - عن النظر في أصول الشريعة وقواعد الفقه لمحاولة استنباط الحكم، أو الأحكام، التي تتفق مع هذه الأصول والقواعد ليقوم عليها بناء هذا الموضع من قوانين الجنسية في البلاد الإسلامية.

وهذا الجهد الفكري والفقهي - في كل موضع يحتاج إلى اجتهاد جديد - هو الذي يكفل استجابة الفقه الإسلامي لتحديات الواقع ويضمن تحقيقه - بالاجتهاد المستمر - لمصالح الناس.

والنظر في مسألة علاقة أبناء المرأة بجنسية بلدها يكشف عن تأييد نصوص الشريعة وقواعد الفقه لاستحقاقهم أن يمنحوا تلك الجنسية أسوة بأبناء المواطن الرجل.

فالقرآن الكريم يسوّي بين الرجال والنساء مساواةً ظاهرة، إلا في مسائل معدودة، ليس من بينها ما يتصل ببحثنا هنا. فيقول الله تبارك وتعالى عن النساء: ﴿ **وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ** ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

وهذا النص أصل في إثبات المساواة في الحقوق والواجبات بحيث لا يجوز أن يخالفه تشريع وضعي.

ويقول القرآن الكريم: ﴿ **لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ** ﴾ [النساء: ٣٢] وولد الإنسان من كسبه، فإذا كان للأب أن ينقل - بصلة الدم - جنسيته إلى ولده، فإن الأم لها - بالصلة نفسها - أن تنقل جنسيتها إلى وليدها، سواءً بسواء.

ويؤكد ذلك قول القرآن الكريم: ﴿ **لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ** ﴾ [البقرة: ٢٣٣] فهذا النص يجعل الصلة بين الوالدين وبين مولودهما واحدة مما يترتب عليه وجوب أن يكون التشريع الوضعي المترتب على هذه الصلة مسوًّيًا بين الرجل والمرأة، وإلا كان مخالفًا للنص القرآني الذي يسوّي بينهما .

والقرآن الكريم يجعل للوالدة والوالد حقوقًا واحدة على الأبناء فينص القرآن الكريم، في شأن فطام الرضيع، على جوازه بتراضي والديه، بعد تشاورهما: ﴿ **فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا** ﴾ [البقرة: ٢٣٣ أيضًا]. وهذا التراضي المطلوب بعد المشاورة يشعر ـ بغير تكلف ـ بالمساواة بين ندين نظيرين في حق الولد قبلهما، وحقهما في تقرير شؤونه، فعلى أي أساس تجري التفرقة بينهما في حق منح الجنسية التي يحملانها ـ أو يحملها أيهما ـ للوليد؟

وفي السُّنة النبوية تطبيقات عديدة لهذه القواعد القرآنية، أكتفي منها بقول الرسول ﷺ: «النساء شقائق الرجال»[١]. والشقائق أنصاف متماثلة متساوية، لا فضل لواحد منهما على الآخر.

وهذا الحديث ـ شأنه شأن أولى الآيات التي ذكرتها ـ أصل في تقرير مبدأ المساواة بين الرجال والنساء لا يجوز أن يخالفه التشريع الوضعي في أية دولة إسلامية.

أما قواعد الفقه الإسلامي فهي خلاصة ما استنبطه الفقهاء في عصور الاجتهاد، صيغت بعد ذلك في صورة قواعد جامعة لفروع لا تحصى، وهي ـ في مختلف المذاهب ـ كأنها نصوص قانونية يرجع الفقيه والمفتي والقاضي إليها، ويجتهد مستندًا إلى مقتضاها.

وقد نظرت ـ حين عنيت ببحث هذا الموضوع ـ في القواعد الفقهية المدونة في

---

(١) سبق تخريجه.

صدر (مجلة الأحكام العدلية) وهي قانون مدني كامل مأخوذ من المذهب الحنفي، وكان مطبقًا إلى وقت قريب في كثير من الدول العربية، واستعارت تقنينات الأردن، والكويت، والإمارات العربية المتحدة، ومشروع القانون المدني العربي الموحد معظم هذه القواعد، فجعلتها في صدر نصوصها ـ نَظَرتُ في هذه القواعد، فوجدت أكثر من خمس عشرة قاعدة من مقتضاها وجوب منح المولود لأم مواطنة جنسية دولتها، إن لم يكن بصفة أصلية، إعمالاً لأصل المساواة الذي تقرره نصوص الشريعة، فعلى الأقل بصفة احتياطية حين لا يكون متاحًا للمولود أن يحمل جنسية أبيه.

ولأن هذه القواعد تعبر عن مبادئ الشريعة الإسلامية الملزمة ـ للمشرع الوضعي في كل بلد إسلامي ـ فإنني أسوق في إيجاز وجه دلالة كل منها على ما أذهب إليه.

القاعدة الأولى: إذا بطل الأصل يصار إلى البدل: وهي القاعدة رقم (٥٢) من قواعد مجلة الأحكام العدلية، ومعنى هذه القاعدة: أن لكل شأن حكمًا شرعيًّا أصليًّا مستمدًّا استمدادًا مباشرًا من نصوص الشرع، أو من الاجتهاد الفقهي.

فإذا تعذر ـ لأي سبب كان ـ إجراء هذا الحكم الأصلي فإن على الفقيه أن يبحث عن حكم بديل له، ويفتي بتطبيقه في الموضع الذي تعذر إعمال الحكم الأصلي فيه .

وفي مسألة الجنسية فإن الحكم الأصلي أنها تنتقل من الأب إلى أبنائه، فإذا تعذر إعطاء الأبناء جنسية الأب: إما لأنه مجهول، أو لا جنسية له، أو هو مجهول الجنسية، فإننا ننتقل إلى « البدل » وهو منح الأبناء جنسية الأم ليتم لهم اكتساب

الشخصية القانونية ـ التي لا حياة للإنسان دون أن يكتسبها ـ وهي تابعة لجنسيته ومستمدة منها.

القاعدة الثانية: الضرورات تبيح المحظورات: وهي القاعدة رقم (٢٠) من قواعد المجلة، وهي واضحة المعنى. ودلالتها في موضوعنا حاصلها أننا إذا قدّرنا أن الضرورة التي يقع فيها الوليد لأب مجهول، أو مجهول الجنسية، أو عديمها، توجب منحه جنسية الأم، فإن النتيجة الطبيعية لذلك هي رفع القيود القائمة الآن على منح هذه الجنسية وإلا كنا ـ مع اعترافنا بالضرورة ـ لا نُعْمِلُ حكمها .

ولأن إعمال حكم الضرورة، في إباحة ما ليس مباحًا في الأصل، أمر مستقر في الفقه الإسلامي، ألحق الفقهاء بهذه القاعدة مجموعة من القواعد الفقهية منها قاعدة: «الضرر يزال» أي تجب إزالته وقاعدة: «الضرر يدفع بقدر الإمكان» وهما تفيدان وجوب السعي من قبل الجماعة، ومن قبل كل فرد فيها، نحو دفع الضرر الواقع على الآخرين ونحو إزالته. ولاريب في أن الضرر الذي يقع على أبناء المواطنة الذين لا يتمتعون بجنسية الأم، وهم يقيمون في وطن أمهم، أو يقيمون خارجه وليست لهم جنسية مكتسبة من أبيهم، ضرر بالغ يؤدي إلى حرمانهم من حقوق إنسانية عديدة أهمها حق التنقل وحق التعليم وحق التملك وحق العمل، فضلاً عن الحقوق السياسية كلها. ولذلك فإن مقتضى هذه القواعد أن يكون منح الجنسية لأبناء المواطنة أمرًا تلقائيًّا كمنحها لأبناء المواطن سواءً بسواء. ولا يعترض على ذلك بأنه قد يؤدي إلى ازدواج الجنسية في بعض الحالات وهو أمر لا مسوِّغ له. لأن هذا الاعتراض مردود بأمور:

أولها: أن القانون الوطني في معظم البلاد الإسلامية يسمح بازدواج الجنسية،

فهذه الحالات ستعالج في إطار النظام القانوني لازدواج الجنسية.

وثانيها: أنه يمكن النص على مدة معينة بعد بلوغ سن الرشد يختار فيها المولود لأم مواطنة جنسيتها أو جنسية أبيه، أو أية جنسية أخرى تكون ثابتة له لأي سبب كان.

وثالثها: أن القاعدة الفقهية التي تقرر أسلوب التعامل مع المفاسد المتعددة تقرر أنه «إذا تعارضت مفسدتان ارتكبت أخفهما ضرراً». (القاعدة ٢٧ من المجلة). وأنه عند تعدد الأضرار فالقاعدة أن: «يرتكب أخف الضررين» أو «يختار أهون الشرين». (القاعدة ٢٨ من المجلة). ووجه الاعتراض: أن ازدواج الجنسية مفسدة. والرد عليه: أن هذه المفسدة، أو ضررها، أو الشر الناجم عنها، لا يقاس بالضرر أو الشر الناجم عن الحرمان من الجنسية، وما يترتب عليه من آثار سالبة في حياة الإنسان. ولذلك كان الصحيح - إعمالاً لهذه القواعد - هو منح الجنسية دون نظر لاحتمال الازدواج، أو وضع الحلول الممكنة للازدواج على النحو القائم الآن في القانون الوطني، أو على أي نحو آخر يندفع به خطر تعريض أبناء المرأة المواطنة للحرمان من الجنسية.

القاعدة الثالثة: الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة: وهي القاعدة رقم (٣١) من قواعد المجلة. ومؤداها أننا لا نستثني من الأصل المقرر شرعًا - في أي شأن - عند توافر حالة الضرورة وحدها، ولكننا نُعْمِل الاستثناء، الذي نخالف به حكم الأصل، في حالة الحاجة أيضًا. والحاجة دون الضرورة وأقل منها تأثيراً في حياة الإنسان، فالذي يشرف على الموت جوعًا: مضطر، والجائع جوعًا شديداً: محتاج؛ والفقه الإسلامي - بهذه القاعدة - يسوِّي بينهما

بإنزال الحاجة منزلة الضرورة.

ويسوِّي في شأن الحاجة بين أن تكون عامة ـ أثرها ظاهر في الأمة كلها أو في قسم كبير منها ـ أو تكون خاصة بفرد أو عدد قليل من الأفراد. فإذا كان المولود لأم مواطنة (محتاجًا) إلى جنسيتها لتيسير شؤون حياته في بلد أمه ـ أو خارجها ـ وكانت هذه الحاجة لا تلبى إلا بالسماح لها بمنح جنسيتها لوليدها، بمجرد ميلاده، فإن القانون المانع لذلك يكون مخالفًا لهذه القاعدة الفقهية. بل إنه يكون مخالفًا ـ أيضًا ـ لقاعدة «المشقة تجلب التيسير» ونظيرتها قاعدة: «إذا ضاق الأمر اتسع». (القاعدة ١٨ من المجلة). وأبناء المواطنة الذين لا يحملون جنسيتها، وهم محرومون لأي سبب كان من جنسية أبيهم، يعانون مشقات لاتحصى في حياتهم الفردية والاجتماعية بحرمانهم ـ في وطنهم ـ من كثير من الحقوق، ويضيّق ذلك عليهم أمر حياتهم كله، مما يجعل إعمال هاتين القاعدتين ضروريًا للتيسير لهم، والتوسعة عليهم.

لاشك ـ إذن ـ أن الواقع الذي يعيش فيه أبناء المواطنات من آباء غير مواطنين يؤكد وجود «الحاجة العامة» التي تنزل شرعًا منزلة الضرورة، وتفعل فعلها في الحكم الشرعي، ووجود المشقة التي توجب التيسير، ووجود الضيق الذي يوجب التوسعة. وهذا كله يدعو إلى تقرير المساواة بين الرجل والمرأة المواطنين في انتقال الجنسية إلى المولود لأي منهما بمجرد الميلاد.

القاعدة الرابعة: قد يثبت حكم الفرع دون الأصل، وقد يملك الفرع أكثر مما يملكه الأصلُ: وهي القاعدة رقم (٨٠) من قواعد المجلة، وقد اقتصرت المجلة على ذكر شقها الأول، وشقها الثاني مقرر في كتب القواعد الفقهية للمذهب

الحنفي، وهو أصل المجلة نفسها.

ومقتضى هذه القاعدة أنه ليس ضروريًّا أن تكون الأحكام الثابتة للفرع مطابقة، تمامًا، أو مستمدة، بصفة مباشرة، من الأحكام الثابتة للأصل. وتأثير هذه القاعدة في موضوعنا يتبين إذا أدركنا أن الزوج غير المواطن لا يكتسب الجنسية بمجرد الزواج من امرأة مواطنة، والمعترضون على منح الجنسية للأبناء من مثل هذا الزواج بعض حجتهم أنه لا يسوغ نقل الجنسية من الأم إلى الابن الذي لم يولد إلا بتوسط الأب، بينما الأب الواسطة، وهو أصل الميلاد نفسه، لا يحمل جنسية الأم المواطنة، فكيف يستطيع نقلها من الأم إلى ولده؟؟

والجواب الذي تقدمه هذه القاعدة الفقهية على هذا الاعتراض أنه ليس ضروريًّا لانتقال الجنسية إلى الابن أن تكون ثابتة لأصله وهو الزوج (أي الأب) فقد يثبت الحكم للفرع دون الأصل؛ فتثبت جنسية الأم للولد دون أن تثبت لأصله وهو الأب.

وأن الفرع قد يملك أكثر مما يملكه الأصل، فيملك الابن الحق في جنسية أمه على الرغم من أن الأصل - أي الزوج الأب - لا يملك حقًّا في اكتساب هذه الجنسية.

والواقع أن ثمة جوابًا آخر يقال لأصحاب هذا الاعتراض هو أن الوالدة والوالد كليهما أصل للولد. وحرمان أحد الأصلين من نقل جنسيته إلى الفرع إهدار لمبدأ المساواة بينهما، وتقديم - لا مسوِّغ له - لأحد الشريكين في « الوالدية » على الآخر. ونحن حين ننادي بإثبات جنسية الأم لوليدها فإننا ننادي بالمساواة بين

الأصلين في حق كل منهما في نقل جنسيته إلى فرعه. والقول بغير ذلك منافٍ للمساواة في الحق الثابت للوالدين ـ بالسوية بينهما ـ في شؤون الأولاد كافة والمشار إليه في النص القرآني ﴿**عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ**﴾، وهذه المنافاة وحدها، تبطل حجة هذا القول من أساسها وتوجب تقرير أن يكون حق الولد في جنسية أمه كحقه في جنسية أبيه.

القاعدة الخامسة: من ملك شيئًا ملك ما هو من ضروراته: وهي القاعدة رقم (٤٨) من قواعد المجلة. ووجه الاستدلال بهذه القاعدة أن أبناء المواطنة من زوج أجنبي يمنحون الحق في الإقامة مع أمهم في وطنها. ثم لا يعاملون معاملة المواطنين في التعليم والعمل والتملك والتنقل وغير ذلك من الحقوق الثابتة للمواطنين بمجرد المواطنة، وهي من ضرورات الحياة لا من ترفها ولا من كمالاتها.

وإذا كان للابن من أم مواطنة حق الإقامة في وطن الأم، فإنه يجب أن تكون له «ضرورات» هذه الإقامة، وهي الحقوق المذكورة.

والحرمان من هذه الحقوق تناقض. ولذلك جاءت هذه القاعدة الفقهية لترسي الاتساق الواجب بين الأحكام الشرعية، بتقرير النتائج التابعة للحق في الشيء، وأهمها الحق في التمتع بما هو ضرورة لازمة له. وإذا لم يكن ثمة طريق لتمليك المقيم على أرض الوطن حقوق المواطنة إلا بجعله مواطنًا فإن ذلك يؤدي إلى ضرورة منحه جنسية الوطن. وهو أمر تؤكده قاعدة فقهية أخرى هي القاعدة التي تقول: «الذرائع كما تسد تفتح». والذريعة هي الطريق المؤدية إلى أي شيء كان، خيرًا أو شرًا. فإذا كانت طريقًا تؤدي إلى شر أو ضرر فالواجب

سدّها وهو المبدأ المعروف في الفقه الجنائي الإسلامي، وفي فقه الحلال والحرام، بمبدأ « سدّ الذرائع » وإذا كانت طريقًا تؤدي إلى خير فإن الواجب فتحها وتيسير سلوكها. والجمع بين هذه القاعدة وبين قاعدة: « من ملك شيئًا ملك ما هو من ضروراته »، يقودنا إلى القول بوجوب فتح الذرائع إلى نقل جنسية الأم المواطنة إلى ابنها من زوج غير مواطن.

القاعدة السادسة: الجواز الشرعي ينافي الضمان: وهي القاعدة رقم (٩) من قواعد المجلة. والجواز الشرعي معناه الإباحة، أي كون الفعل مباحًا في الشريعة. والضمان معناه المسؤولية أو تحمل التبعة. فمؤدى القاعدة أن الإنسان إذا فعل شيئًا من المباحات فإنه لا يجوز أن يساءل عنه أو يضارّ بسبب فعله.

وعلاقة هذه القاعدة بموضوعنا تبدو في ردها على أولئك الذين يلومون المرأة المواطنة لزواجها من أجنبي. ويقول قائلهم: مادامت قد اختارت أبًا لأولادها غير مواطن، فإن عليها أن تبحث عن حلّ لمشكلة جنسيتهم خارج القانون الوطني، ودون أن تحمل الوطن عبء زيادة عدد مواطنيه ممن تنجبهم من أب غير مواطن!!

والرد على هذا القول هو نص القاعدة المذكورة. فالمواطنة لا تثريب عليها إن هي تزوجت غير مواطن. وليس في الشريعة ولا في القانون ما يلزم المواطنة بأن تختار دائمًا زوجًا مواطنًا. ولا يصح أن تحمّل الأم المواطنة تبعةً أو مسؤوليةً لايحملها القانون إياها.

وإذا كانت القواعد الفقهية، وقبلها مبادئ الشريعة الإسلامية توجبان التسوية بين المواطن والمواطنة في حقهما في نقل الجنسية إلى أبنائهما، فأي فرق بين مواطن تزوج أجنبية فأولاده منها يكونون مواطنين بمجرد الميلاد، وبين مواطنة تزوجت أجنبيًّا وليس لأولادها منه أي حق في جنسيتها؟؟

إن هذه التفرقة تكاد تكون عقوبة ضمنية أو خفية لزواج المواطنة من أجنبي. وهي تنشئ وضعًا غير سائغ، بل غير مشروع، من الواجب على المشرعين في البلاد الإسلامية العمل فوراً على إصلاحه وتصحيح ما ترتب على وجوده حتى الآن من نتائج.

القاعدة السابعة: التصرف على الرعيّة منوط بالمصلحة: وهي القاعدة رقم (٥٧) من قواعد المجلة. ومؤداها أن القرارات والقوانين التي تصدرها سلطات الدولة لا تنفذ، ولا تكون صحيحة مبرأة من العيوب، إلا إذا توجهت نحو تحقيق المصلحة العامة. وهذا هو المبدأ المعروف في القانون الإداري الحديث بمبدأ المشروعية. وهو يفترض أن يكون القرار الإداري متوخيًا المصلحة العامة، ويجعل هذا التوخي للمصلحة العامة ركنًا من أركان القرار الإداري يسميه «ركن الغاية». ويحكم القضاء ببطلان القرار لعدم مشروعيته عند تخلف هذا الركن.

والمبدأ القانوني يقتصر تطبيقه على القرارات الإدارية ـ ولكن القاعدة الفقهية ـ تتسع لتشمل غيرها من وسائل فرض إرادة الدولة على الأفراد، فتشمل القوانين واللوائح والأوامر والقرارات، عامة كانت أو خاصة، محلية أو قطرية.

والثابت ـ مما سلف بيانه ومن كثير ما كتب حول هذا الموضوع ـ أن النصوص

التي تحرم أبناء المواطنة من الحق في جنسية الأم لا تتوخى أية مصلحة عامة كانت أم خاصة. بل هي تؤدي إلى ضرر محض مؤكد لهذه الأم ولأولادها.

والمقرر في الفقه الإسلامي أن سلطة الدولة في التشريع في شأن المباحات مقيدة بوجوب تحقيق المصلحة العامة، لأن الدولة مكلفة بتحقيق مصالح الناس. فإذا ترتب على استعمال سلطتها، في شأن من الشؤون المباحة، تحقيق مصلحة ما، كان هذا الاستعمال صحيحاً، واجب النفاذ، مستوجباً طاعة المواطنين لما يأمر به أو ينهى عنه. وإذا وقع العكس بأن كان استعمال سلطة الدولة في الأمر بالمباح، أو النهي عنه، أو ترتيب نتائج على ممارسته المشروعة، مؤدياً إلى مفسدة أو غير محقق لمصلحة ظاهرة فإنه يكون باطلاً غير نافذ. لأنه يكون إما ضرراً وإما عبثاً، وكلاهما لا يصح ولا ينفذ.

ولأن المقرر في النظم القانونية الحديثة كافة أن من واجب المشرع الوضعي أن يتنزه عن العبث، وأن يتعمد تحقيق النفع ويتجنب التسبب في الإضرار بالمواطنين، فإن النصوص المفرقة بين المرأة المواطنة والرجل المواطن، من حيث حقهما في نقل جنسيتهما إلى أبنائهما، وهي نصوص ضارة لا تحقق أية مصلحة، يجب إلغاؤها. والاجتهاد الفقهي المعاصر يجب أن يتجه إلى تقرير المساواة بين الرجال والنساء في حق كل منهما في نقل جنسيته إلى أبنائه.

* * * * *

(٢٢)

من الفقه المهمل بين عامة المسلمين فقه العلاقة الأسرية، لاسيما علاقة الرجل بزوجته وبناته، وعلاقة الرجل بمن يتعامل معهن من النساء في حياته العامة.

فالغالب على الناس اعتبار النساء من مرتبة أدنى من مرتبة الرجال. وأن التعامل معهن - حين يكن أزواجًا وبنات - يجوز أن يُتغاضى فيه عن واجبات اللياقة، وأصول المجاملة الواجبة، وآداب الصحبة الطيبة. ويروي كثير من الناس في ذلك من الأمثال الشائعة والأشعار السخيفة والحكايات، التي لا يعلم أصلها وصحيحها من سقيمها، ما يحاولون أن يسوغوا به السلوك الشائع في معاملة الرجال للنساء. بل لقد سمعت خطيب جمعة قال في مفتتح خطبته كلامًا حسنًا ثم ختمه بعبارة زعم نسبتها إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- يحذِّر فيها من صالحات النساء فضلاً عن غيرهن!!

وحريّ بالعلماء والفقهاء أن يبصّروا الناس بخطأ هذا كله، وأن يردوهم في شأنه إلى السنة الصحيحة التي يجب اتباعها، وهي ناطقة بأن النبي ﷺ كان يصنع مع نسائه ما لا يخطر ببال أحد - اليوم - أن يصنع عشر معشاره مع زوجته وبناته.

ففي الحديث الصحيح أن الرسول ﷺ كان ينشغل في بيته بمهنة أهله، أي بالقيام بما يقمن به هن من شؤون البيت:

روى البخاري عن عائشة أنها سئلت: «ما كان يصنع النبي في بيته؟ قالت: كان يكون في مهنة أهله»[١]. وقد فسَّر العلماء المهنة بالخدمة، وبقيامه بشؤون

---

(١) صحيح البخاري، ط الرياض، ج٢ ص١٦٢ .

نفسه من إصلاح ثوبه وخصف نعله ونحو ذلك.

فأي الرجال اليوم يصنع ذلك ؟ وأيّ العلماء يعلمه للناس ويدعوهم إليه أو يحثهم عليه؟

وكان الرسول ﷺ لا يسافر وحده - كما يفعل معظم الناس اليوم - بل كان يصحب معه في كل سفرٍ إحدى نسائه، وكان يختارها بطريقة تطيب بها نفوسهن جميعًا، ففي الصحيحين عن عائشة - رضي الله عنها- أن الرسول ﷺ كان «إذا أراد سفراً أقْرعَ بين أزواجه (أي أجرى بينهن قرعة) فأيتهن خرج سهمها خرج بها رسول الله ﷺ معه»[١].

وكان ﷺ يعتكف في العشر الأواخر من رمضان، يتفرغ فيهن للعبادة، ومع ذلك فإنه كان يستقبل زوجاته في معتكفه، ويذهب معهن في طريق عودتهن إلي بيوتهن إكرامًا لهن ورفقًا بهن، وتلطفًا منه ﷺ. ففي المتفق عليه من حديث صفية أم المؤمنين - رضي الله عنها - أنها جاءت رسول الله ﷺ تزوره في معتكفه في العشر الأواخر من رمضان، فتحدثت عنده ساعة ثم قامت تنقلب (أي تعود إلى بيتها) فقام النبي ﷺ معها يَقْلِبها»[٢] (أي يصاحبها في طريق العودة).

وكان النبي ﷺ يصحب أزواجه إلى ما يوجه إليه من دعوة لطعام، فعن أنس: أن جاراً لرسول الله ﷺ فارسيًّا، كان طيب المرق، فصنع لرسول الله ﷺ

(١) صحيح البخاري ج٧ ص٤٣١، وصحيح مسلم ج٨ ص١١٢ .

(٢) صحيح البخاري ج٤ ص٢٨١ وصحيح مسلم - واللفظ له - ج ٧ ص٩ .

طعاماً، ثم جاء يدعوه. فقال: «وهذه؟»، لعائشة، فقال : لا، فقال رسول الله ﷺ : «لا». فعاد يدعوه، فقال رسول الله ﷺ : «وهذه؟». قال: لا، قال رسول الله ﷺ : «لا»، ثم عاد يدعوه، فقال رسول الله ﷺ : «وهذه؟»، قال: نعم، في الثالثة، فقاما يتدافعان حتى أتيا منزله.

وقد قال العلماء في بيان هذا الحديث: إن هذا من جميل المعاشرة وحقوق المصاحبة، وآداب المجالسة المؤكدة، فقد دعاه الفارسي وعائشة تجلس معه، فكره رسول الله ﷺ الاختصاص بالدعوة دونها إكراماً لجليسه[١].

وكان ﷺ يمهد لزوجته موضعاً ليناً لركوبها على البعير حتى لا يشق السير عليها. ففي صحيح البخاري[٢] عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ حوّى[٣] لصفية - رضي الله عنها - بعباءته، ثم جلس عند بعيره ووضع ركبته حتى تضع صفية عليها قدمها وتركب البعير. وهذا من عظيم رفقه ﷺ بالنساء وإكرامه لهن، وهو ما لو فقهه الناس اليوم لعاش أكثرهم أسعد وأهنأ ألف مرة مما هم فيه.

وكان النبي ﷺ يهش لابنته فاطمة رضي الله عنها، ويرحب بها حين تقبل عليه، ففي الصحيحين عن عائشة - رضي الله عنها- أن فاطمة «أقبلت تمشي

---

(١) صحيح مسلم، ج٦ ص١١٦ ، من طبعة صبيح، القاهرة (د. ت)، وهو برقم ٢٠٣٧ في طبعة بيت الأفكار الدولية والتعليق في المتن من كلام الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم جـ١٣ ص ٢٠٩، ط المطبعة المصرية ، القاهرة (د.ت).

(٢) ج٧ ص٤٧٨ . ورقم ٤٢١١ .

(٣) حوّى أي صنع حوّية وهي كساء أو قماش يحشى بشيء ثم يدار حول سنام البعير ليكون أكثر راحة للراكب.

كأن مشيتها مشية رسول الله ﷺ، فقال: مرحبًا بابنتي، فأجلسها عن يمينه أو عن شماله...»[١].

وفي رواية صحيحة عند أبي داود والترمذي والنسائي أن النبي ﷺ كان إذا دخلت عليه فاطمة رضي الله عنها: «قام إليها، وقبّلها، وأجلسها في مجلسه».

فمن من المسلمين اليوم يجعل لبناته من نفسه وعاطفته مثل ما كان النبي ﷺ يجعل لفاطمة؟ وإذا كانت الأسوة المقررة بنص القرآن للمؤمنين في النبي ﷺ تجعل الاقتداء به واجبًا على كل مسلم أفليس الأولى أن نكمل التأسي فنجعله في جوهر حياتنا كلها بدلاً من قصره على التأسي به -بأبي هو وأمي- في مظاهر الأشكال وظواهر الشعائر؟؟

وكان النبي ﷺ رؤوفًا بالنساء حتى في الصلاة، ففي الصحيحين عن أنس بن مالك أنه كان يقول: «إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد إطالتها، فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي مما أعلم من شدة وجد أمه من بكائه»[٢].

وقد روى الشيخان عن عبد الله بن عباس أن رسول الله ﷺ خطب خطبة العيد يومًا فرأى أنه لم يُسمع النساء، فأتاهن فذكَّرهن ووعظهن وأمرهن بالصدقة[٣].

---

(١) صحيح البخاري ج٦ ص٦٢٧ ورقم ٣٦٢٣، وصحيح مسلم ج٧ ص ١٤٣ من الطبعة التي عليها شرح النووي، د.ت، وهو في طبعة بيت الأفكار الدولية برقم ٢٤٥٠ .

(٢) وجد الأم= حزنها وقلقها، والحديث في صحيح البخاري ج٢ ص ٢٠٢ ورقم ٧٠٩ و٧١٠، وفي صحيح مسلم ج٢ ص٤٤ من طبعة النووي وبرقم ٤٧٠ من ط بيت الأفكار الدولية.

(٣) صحيح البخاري ج٢ ص٤٦٦ وبرقم ٩٨ و٩٦٢، وصحيح مسلم واللفظ له ج٣ ص١٨ وهو في الطبعة المرقمة برقم ٨٨٤ .

وأخبار شفقته، ﷺ، على النساء ورفقه بهن كثيرة معروفة: منها ما رواه البخاري ومسلم من أنه كان في سفر، وكان غلام يحدو بإبل النساء (أي يغني للإبل حتى تنتظم في سيرها) فغنى غناءً أسرعت الإبل بسببه إسراعًا رآه رسول الله يشق على النساء فقال للغلام: «رُوَيدَكَ يا أنجشة سوقك بالقوارير»[١]. ومعنى رويدك أي تمهل وترفق، فإنك تحدو حداءً يشق به السير على النساء، واستعمال لفظ القوارير لما فيه من الإشعار بالرقة واللطف اللذين يضر بهما السير السريع مشعرٌ برأفته ﷺ بهن ورعايته لهن.

ومن ذلك أنه رأى أسماء بنت أبي بكر يومًا - فيما روى عنها البخاري ومسلم - تحمل حملاً ثقيلاً عليها فأناخ لها راحلته لتركب خلفه، فكانت هي التي أبت حياءً من أن تمشي مع الرجال الذين كانوا في صحبة الرسول عليه الصلاة والسلام[٢].

ومن ذلك، ما رواه الشيخان عن عبد الله بن عباس، أن رجلاً جاءه ﷺ وقال له إني أريد الجهاد (في غزوة معينة) وإن امرأتي تريد الحج (أي في ذات الوقت) فقال له النبي ﷺ: «اخرج معها»، أي مع زوجته للحج. فأمره بصحبتها مفضلاً له ذلك على الخروج للجهاد في سبيل الله[٣].

---

(١) صحيح البخاري عن أنس بن مالك ج١٠ ص٥٩٣ ورقم ٦٢١٠ وهو في المتن بلفظ هذه الرواية وله ألفاظ أخرى فيه أيضًا؛ وصحيح مسلم عن أنس أيضًا ج٧ ص٧٨ ورقمه ٢٣٢٣ ولفظه مختلف عن لفظ البخاري.

(٢) صحيح البخاري ج٩ ص٣١٩ ورقم ٥٢٢٤؛ وصحيح مسلم ج٧ ص١١ ورقمه ٢١٨٢ .

(٣) صحيح البخاري ج٤ ص٧٢ ورقم ٣٠٠٦؛ وصحيح مسلم ج٤ ص١٠٢ ورقمه ١٣٤١ .

إننا إذا كنا ندعو إلى فقه جديد يناسب العصر، ويحقق فريضة الاجتهاد، فإننا ندعو أيضًا إلى نظر صحيح في الأصلين الخالدين لهذا الدين: يصحح به المسلم فكره وسلوكه، ونظرته إلى الأشياء والأشخاص، والأفكار الموروثة، والمفاهيم الشائعة، حتى يستقيم في ذلك كله على ما يرضي الله ورسوله، وأولى ما يكون ذلك فيه هو شأن المسلم في بيته ومع أهله.

* * * * *

(٢٣)

من المسائل التي أثارت جدلاً كبيراً - لاسيما في مصر - في السنوات القليلة الماضية مسألة « ختان الإناث » . وقد بدأت إثارة هذه المسألة بسبب تقرير مصور أذاعته محطة تلفزيون CNN عن عملية ختان تجرى في مصر لطفلة صغيرة (أذيع هذا التقرير في أواسط شهر سبتمبر ١٩٩٤) .

وقد كتب كثيرون محاولين تقرير حكم الإسلام في هذا الختان، وكان أغلب ما كتب يدور حول إثبات صحة مشروعية الختان، وبالغ بعضهم فوصفه بأنه من السنة، وغالى بعض آخر من الكاتبين فقال إن مقتضى الفقه « لزوم الختان للذكر والأنثى » .

وليس ختان الذكور موضع خلاف، فلا حاجة إلى بيان حكم الشرع فيه .

وحكم الشريعة الإسلامية يؤخذ من مصادرها الأصلية المتفق عليها : وهي القرآن الكريم، والسنة النبوية الصحيحة والإجماع بشروطه المقررة في علم أصول الفقه، والقياس المستوفي لشروط الصحة .

أما فقه الفقهاء فهو العمل البشري الذي يقوم به المتخصصون في علوم الشرع لبيان أحكام الشريعة في كل ما يهم المسلمين - بل الناس أجمعين - أن يعرفوا حكم الشريعة فيه . ولا يعد كلام الفقهاء (شريعة) ولا يحتج به على أنه دين، بل يحتج به على أنه فهم للنصوص الشرعية، وإنزال لها على الواقع . وهو سبيل إلى فهم أفضل لهذه النصوص وكيفية إعمالها، لكنه ليس معصوماً، ويقع فيه الخطأ كما يقع فيه الصواب، والمجتهد المؤهل من الفقهاء مأجور أجرين حين يصيب، ومأجور أجراً واحداً حين يخطئ .

فإذا أردنا أن نتعرف على حكم الشريعة الإسلامية في مسألة ختان الإناث، فإننا نبحث في القرآن الكريم ثم السنة النبوية ثم الإجماع ثم القياس، وقد نجد في الفقه ما يعيننا فنطمئن به إلى فهمنا ونؤكده، وقد لا نجد فيه ما ينفع في ضوء علم عصرنا وتقدم المعارف الطبية خاصة، فنتركه وشأنه ولا نعول على ما هو مدون في كتبه.

وقد خلا القرآن الكريم من أي نص يتضمن إشارة من قريب أو بعيد إلى ختان الإناث. وليس هناك إجماع على حكم شرعي فيه، ولا قياس يمكن أن يقبل في شأنه.

أما السنة النبوية فإنها مصدر ظن المشروعية، لما ورد في مدوناتها من مرويات منسوبة إلى الرسول ﷺ في هذا الشأن. والحق أنه ليس في هذه المرويات دليل واحد صحيح السند يجوز أن يستفاد منه حكم شرعي في مسألة بالغة الخطورة على الحياة الإنسانية كهذه المسألة.

ولا حجة - عند أهل العلم - في الأحاديث التي لم يصح نقلها إذ الحجة فيما صح سنده دون سواه.

والروايات التي فيها ذكر ختان الإناث أشهرها حديث امرأة كانت تسمى: أم عطية، وكانت تقوم بختان الإناث في المدينة المنورة، زعموا أن النبي ﷺ قال لها: «يا أم عطية: أشمي ولا تنهكي، فإنه أسرى للوجه وأحظى عند الزوج»[١].

---

(١) وهذا الحديث رواه الحاكم والبيهقي وأبو داود بألفاظ متقاربة، وكلهم رووه بأسانيد ضعيفة كما بين ذلك الحافظ زين الدين العراقي في تعليقه على إحياء علوم الدين للغزالي (١/ ١٤٨).

وقد عقب أبو داود ـ والنص المروي عنده مختلف لفظه عن النص السابق ـ على هذا الحديث بقوله « روي عن عبيد الله بن عمرو عن عبد الملك بمعناه وإسناده، وليس هو بالقوي، وقد روي مرسلا، ومحمد بن حسان (راوي الحديث) مجهول، وهذا الحديث ضعيف »[١] .

وعلق الإمام شمس الحق العظيم آبادي على كلام أبي داود بقوله:

« ليس الحديث بالقوي لأجل الاضطراب، ولضعف الراوي وهو محمد بن حسَّان الكوفي . . . وتبع أبا داود (في تجهيل محمد بن حسان) ابن عديّ والبيهقي، وخالفهم الحافظ عبد الغني بن سعيد فقال هو محمد بن سعيد المصلوب على الزندقة أحد الضعفاء والمتروكين »[٢] .

وهذا الراوي (محمد بن حسان أو محمد بن سعيد المصلوب) كذّاب، قال عنه العلماء إنه وضع أربعة آلاف حديث (أي نسبها كذبًا إلى رسول الله ﷺ) وقال الإمام أحمد: قتله المنصور على الزندقة (أي بسبب الزندقة) وصلبه[٣] .

وقد جمع بعض المعاصرين طرق هذا الحديث، وكلها طرق ضعيفة لا تقوم بها حجة حتى قال أخونا العلامة الدكتور محمد الصباغ في رسالته عن ختان الإناث: « فانظر رعاك الله إلى هذين الإمامين الجليلين أبى داود والعراقي وكيف

(١) سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود، ١٤ / ١٢٥-١٢٦ .

(٢) المرجع السابق.

(٣) نقلا باختصار عن العلامة الشيخ محمد بن لطفي الصباغ في: الحكم الشرعي في الختان، منظمة الصحة العالمية، الإسكندرية، ١٩٩٤ ص٩ .

حكما عليه بالضعف ولا تلتفت إلى من صححه من المتأخرين»[١] . ومن قبل قال شمس الحق العظيم آبادي: «وحديث ختان المرأة روي من أوجه كثيرة وكلها ضعيفة معلولة مخدوشة لا يصح الاحتجاج بها كما عرفت»[٢] .

فحديث أم عطية ـ إذن ـ بكل طرقه لا خير فيه، ولا حُجَّةَ تستفاد منه. ولو فرضنا صحته، جدلا، فإن التوجيه الوارد فيه لا يتضمن أمراً بختان البنات وإنما يتضمن تحديد كيفية هذا الختان إن وقع، وأنها (إشمام) وصفه العلماء بأنه كإشمام الطيب، يعنى أخذ جزء يسير لا يكاد يحس من الجزء الظاهر من موضع الختان وهو الجلدة التي تسمى «القلفة»، وهو كما قال الإمام الماوردي: «.....قطع هذه الجلدة المستعلية دون استئصالها»، وهو كما قال الإمام النووي: «قطع أدنى جزء منها» فالمسألة مسألة طبية دقيقة تحتاج إلى جراح متخصص يستطيع تحديد هذا «الجزء المستعلي» الذي هو «أدنى جزء منها»، ولا يمكن أن تتم ـ لو صح جوازها ـ على أيدي الأطباء العاديين فضلا عن غير المتخصصين في الجراحة من أمثال القابلات والدايات وحلاقي الصحة....إلخ، كما هو الواقع في بلادنا وغيرها من البلاد التي تجرى فيها هذه العملية الشنيعة للفتيات.

والحديث الثاني الذي يوازي في الشهرة حديث أم عطية هو ما يروى أن النبي ﷺ قال: «الختان سنة للرجال مكرمة للنساء». وقد نص الحافظ العراقي في

---

(١) يعني الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، رحمه الله، الذي صححه في: صحيح الجامع الصغير برقم ٧٤٧٥.

(٢) عون المعبود، ج١٤ ص ١٢٦ .

تعليقه على إحياء علوم الدين على ضعفه، أيضًا، وسبقه إلى تضعيفه الأئمة البيهقي وابن أبي حاتم وابن عبد البر. ومداره (أي جميع طرق روايته تدور على أو تلتقي عند) على الحجاج بن أرطاة وهو لا يحتج به لأنه مدلس. ولذلك - ولغيره - قال العلامة الشيخ سيد سابق في فقه السنة: «أحاديث الأمر بختان المرأة ضعيفة لم يصح منها شيء»[١].

وقد نص الحافظ ابن حجر في كتابه: (تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير) على ضعف هذا الحديث، ونقل قول الإمام البيهقي فيه: إنه ضعيف منقطع. وقول ابن عبد البر في (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد): إنه يدور على رواية راوٍ لا يحتج به[٢].

وكلام الحافظ أبي عمر بن عبد البر في كتابه المذكور نصه: «واحتج من جعل الختان سنة بحديث أبي المليح هذا، وهو يدور على الحجاج بن أرطاة، وليس ممن يحتج بما انفرد به، والذي أجمع المسلمون عليه: الختان في الرجال....»[٣].

وعلى ذلك فليس في هذا النص حجة، لأنه نص ضعيف مداره على راوٍ لايحتج بروايته، فكيف يؤخذ منها حكم شرعي بأن أمرًا معينًا من السنة أو من

---

(١) الشيخ سيد سابق رحمه الله، فقه السنة، المجلد الأول، دار الفكر بيروت ، ١٩٧٧ ص ٣٣ (وهذه الطبعة في ثلاث مجلدات من القطع المعتاد، وكانت طبعته الأولى في أحد عشر جزءً من القطع الصغير صدر جزؤها الأول سنة ١٣٦٥هـ وقد حذف ناشر الطبعة المصرية، بعد وفاة الشيخ هذه العبارة من موضعها في الكتاب (!).

(٢) ابن حجر، تلخيص الحبير، ط حسن عباس قطب، مؤسسة قرطبة بالقاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٦، جـ٤ ص ١٦٢ .

(٣) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ٢١/ ٥٩ .

المكرمات وأقل أحوالها أن تكون مستحبة، والاستحباب حكم شرعي لا يثبت إلا بدليلٍ صحيحٍ.

ولا يرد على ذلك بأن لهذا الحديث شاهدا أو شواهد من حديث أم عطية السابق ذكره، فإن جميع الشواهد التي أوردها بعض من ذهب إلى صحته معلولة بعلل قادحة فيها مانعة من الاحتجاج بها.

وعلى الفرض الجدلي أن الحديث صحيح - وهو ليس كذلك - فإنه ليس فيه التسوية بين ختان الذكور وختان الإناث في الحكم. بل فيه التصريح بأن ختان الإناث ليس بسنة، وإنما هو في مرتبة دونها. وكأن الإسلام - لو صح الحديث - حين جاء وبعض العرب يختنون الإناث أراد تهذيب هذه العادة بوصف الكيفية البالغة منتهى الدقة، الرقيقة غاية الرقة بلفظ (أشمي ولا تنهكي) الذي في الرواية الضعيفة الأولى، وأراد تبيين أنه ليس من أحكام الدين ولكنه من أعراف الناس بذكر أنه (سنة للرجال . . .) - وهى (أي السنة) هنا بمعنى العادة لابالمعنى الأصولي للكلمة - في الرواية الضعيفة الثانية .

ثم إن بعض الفضليات نبهتني إلى أن حديث أم عطية يناقض آخره أوله. ففي أوله أمر بالختان وفي آخره بيان أن بعض ذلك الجزء المطلوب إزالته (أسرى للوجه وأحظى عند الزوج)! فلماذا لا يبقى أصل الخلقة كما خلقها الله تعالى فتكتمل نضارة الوجه والحظوة عند الزوج؟!

ولا تحتمل الروايتان، على الفرض الجدلي بصحتهما، تأويلا سائغًا فوق هذا. ولو أراد النبي ﷺ التسوية بين الرجال والنساء لقال: « إن الختان سنة للرجال والنساء »، أو لقال « الختان سنة » وسكت؛ فإنه عندئذ يكون تشريعًا عامًا ما لم

يقم دليل على خصوصيته ببعض المكلفين دون بعض. أما وقد فرق بينهما في اللفظ - لو صحت الرواية - فإن الحكم يكون مختلفًا، وكونه سنة - بالمعنى الأعم لهذه الكلمة أي بمعنى العادة المتبعة لا الحكم الشرعي - يكون في حق الرجال فحسب. وهذا هو ما فهمه الإمام ابن عبد البر القرطبي حين عَرَّضَ بالذين قالوا إنه «سنة» لاعتمادهم تلك الرواية الضعيفة وبين أن الإجماع منعقد على ختان الرجال.

ولمثل هذا الفهم قال الإمام ابن المنذر «ليس في الختان خبر يرجع إليه ولا سنة تتبع»[١]. وهو ما احتج به - مقرًا له - العلامة الشيخ محمد رشيد رضا في جواب سؤال نشره في مجلة المنار[٢].

وقال الإمام الشوكاني: «ومع كون الحديث لا يصلح للاحتجاج به فهو لا حجة فيه على المطلوب لأن لفظة السنة في لسان الشارع أعم من السنة في اصطلاح الأصوليين... ولم يقم دليل صحيح يدل على الوجوب والمتيقن السنة... وسائر خصال الفطرة ليست واجبة»[٣].

وفي بعض ما نشر مؤخرًا في مصر حول هذا الموضوع ذكر امرأة سموها (أم حبيبة) وذكر حديث لها في هذا الشأن مع النبي ﷺ[٤]. وهذا الحديث

---

(١) نقله عنه: شمس الحق العظيم آبادى في شرحه لسنن أبى داود، جـ١٤، ص١٢٦ .

(٢) مجلة المنار، العدد رقم (٧)، المحرم ١٣٢٢هـ = مارس ١٩٠٤ ص ٦١٧-٦١٨ .

(٣) نيل الأوطار، جـ١، ص١٣٩ .

(٤) الختان، للشيخ جاد الحق علي جاد الحق، شيخ الأزهر السابق رحمه الله، ملحق مجلة الأزهر عدد جمادى الأولى ١٤١٥ = ١٩٩٤ص١٢وص١٦. وقد كان الشيخ رحمه الله من أعلام الرجال خُلقًا وكرامةً ومحافظةً على هيبة الأزهر ورجاله ومكانة العلم والعلماء، رجاعًا إلى الحق، مؤثرًا له على هواه وعلى ما سواه من عرض الدنيا وزينتها، فرحمه الله رحمة واسعة وعوَّض المسلمين عنه خيرًا .

لايوجد في كتب السنة وليس هناك ذكر فيها، ولا في كتب تراجم الصحابة، لامرأة بهذا الاسم كانت تقوم بهذا العمل. فكلامهم هذا لا حجة فيه، بل لا أصل له.

وقد احتجوا بحديث روي عن عبد الله بن عمر فيه خطاب لنساء الأنصار يأمرهن بالختان. وهو حديث ضعيف كما في المصدر الذي نقلوه منه نفسه(١). فلا حجة لأحد في هذا الأمر المزعوم كذلك.

وفي السنة الصحيحة عن عائشة رضي الله عنها ـ مرفوعا إلى رسول الله ﷺ، وموقوفًا على عائشة ـ حديث يروى بألفاظ متقاربة تفيد أنه: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»(٢).

وموضع الشاهد هنا قوله ﷺ: «الختانان» إذ فيه تصريح بموضع ختان الرجل والمرأة، مما قد يراه بعض الناس حجة على مشروعية ختان النساء.

ولا حجة في هذا الحديث الصحيح. لأن اللفظ هنا جاء من باب تسمية الشيئين أو الشخصين أو الأمرين باسم الأشهر منهما، أو باسم أحدهما على سبيل التغليب. ومن ذلك كلمات كثيرة في صحيح اللغة العربية منها العمران (أبو بكر وعمر)، والقمران (الشمس والقمر) والنيران (هما أيضًا، وليس في

---

(١) نيل الأوطار للشوكاني، ج١،ص١٣٩ حيث يقول: في إسناد أبي نعيم ـ أحد مخرّجيه ـ مندل بن علي وهو ضعيف، وفي إسناد ابن عدي خالد بن عمرو القرشي وهو أضعف من مندل!

(٢) روى هذا الحديث مالك في الموطأ، ومسلم في صحيحه، والترمذي وابن ماجه في سننهما وغيرهم من أصحاب مدونات الحديث النبوي.

القمر نور بل انعكاس نور الشمس عليه) والعشاءان (المغرب والعشاء) والظهران (الظهر والعصر)، والعرب تغلب الأقوى والأقدر في التثنية عادة ولذلك قالوا للوالدين: (الأبوان) وهما أب وأم. وقد يغلبون الأخف نطقًا كما في العمرين (لأبى بكر وعمر) أو الأعظم شأنًا كما في قوله تعالى: « وما يستوي البحران هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج » فالأول النهر والثاني البحر الحقيقي، وقد يغلبون الأنثى في هذه التثنية ومن ذلك قولهم: (المروتان) يريدون جبلي الصفا والمروة في مكة المكرمة. وكل ذلك مشهور معروف عند أهل العلم بلسان العرب[١] .

فلفظ (الختانين) في هذا الحديث الصحيح لا دلالة فيه على مشروعية ختان الإناث، حيث إنه لم يرد إلا على سبيل التثنية التي تغلب الأقوى، أي الرجل، على المرأة. والحديث وارد في أمر الغسل وما يوجبه، وليس في شأن الختان أصلاً. والحديث، بعد ذلك، مؤول عند العلماء كافة، فهم لا يوجبون الغسل بمجرد التقاء الختانين، وإنما بالإيلاج[٢] .

وقد اعترض العلامة الشيخ القرضاوي على هذا التأويل بحديث عائشة رضي الله عنها الذي رواه مسلم في صحيحه وفيه : « ... ومس الختانُ الختانَ فقد وجب الغسل »، فقال: « فلم يجئ بلفظ التثنية »[٣] . وهذا الاعتراض لا يغير

(١) من المراجع المشهورة بين أيدي الطلاب في هذا المعنى: النحو الوافي لعباس حسن، ١ /١١٨ - ١١٩ .

(٢) ابن قدامة، المغني، جـ ١ ص ٢٧١ . من طبعة التركي والحلو، القاهرة ، ١٩٨٦ .

(٣) ورقة قدمها إلى مؤتمر (حظر انتهاك جسد المرأة) الذي عقدته دار الإفتاء المصرية بالمشاركة مع الاتحاد العالمي في ألمانيا في ذي القعدة ١٤٢٧هـ= نوفمبر ٢٠٠٦م، ص ٦.

من الأمر شيئاً فإن الحديث في موجب الغسل لا فى وجوب الختان ولاجوازه. ومعنى «مس الختان الختان» وقوع الجماع التام كما في شرح النووي على صحيح مسلم[١] . والغسل يجب به ولو لم يكونا مختونين[٢] والاستدلال بعدم التثنية يكون له وجه لو أننا تأكدنا أن الرواية باللفظ النبوي لا بالمعنى، وهو أمر لايمكن التيقن منه مع إجازة الأئمة الرواية بالمعنى .

ويحتج بعض مؤيدي ختان الإناث بحديث:

«الفطرة خمس أو خمس من الفطرة: الاختتان، والاستحداد، وقص الشارب، وتقليم الأظفار، ونتف الأبط»[٣] . وعن السيدة عائشة ـ رضي الله عنها وغيرها من الصحابة ـ في خصال الفطرة أنها عشر خصال، منها قص الشارب، وإعفاء اللحية.

والصحيح أن هذا الحديث الصحيح لا حجة فيه على ختان الإناث، حيث إن قص الشارب وإعفاء اللحية خاص بالذكور دون الإناث، وأصل الحديث في شأن الفطرة هو ما رواه مالك في الموطأ عن يحيى بن سعيد أن إبراهيم عليه السلام كان أول من اختتن، وعلى هذا إجماع العلماء، كما نقله ابن عبد البر في التمهيد، وقال: إنه من مؤكدات سنن المرسلين التي لا يسع تركها في الرجال وهو نفسه الذي أنكر صحة ختان الإناث، كما أسلفنا.

---

(١) النووي على مسلم، جـ٤ ص ٤٢، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة (د. ت).

(٢) ابن قدامة، المغنى، الموضع السابق، وفيه: «ولو مس الختان الختان من غير إيلاج فلا غسل بالاتفاق».

(٣) رواه الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة؛ البخاري رقم ٥٨٨٩؛ ومسلم رقم ٢٥٧ .

فلا يجوز أن يقال إن ختان الإناث من أمور الفطرة أو من خصالها وفقًا لما جاء في بعض الأحاديث، ذلك أن الختان الذي يعد من قبيل خصال الفطرة إنما هو ختان الذكور وهو الذي يسمى ختانًا في اللغة وفي اصطلاح الفقهاء، أما ختان الإناث فإنه يسمى ختانًا على سبيل المجاز وليس على سبيل الحقيقة، وأن حقيقة مسماه أنه «خفاض»(١).

ولا يحتج هنا - كما يفعل بعضهم - بقاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة» لأن هذه القاعدة الفقهية الصحيحة يقصد بها إباحة استعمال الأشياء التي خلقها الله لنا مثل المياه والأشجار وموارد الأرض المختلفة. أما ما يمس جسد الإنسان وماله وعرضه وسمعته فالأصل فيها التحريم وليس الإباحة. ولذلك يعتبر الاعتداء على الأموال والتعرض لسمعة الناس بالتشويه والتجريح، وانتهاك الأجساد بالضرب أو الجرح أو القطع من الجرائم التي تعاقب عليها الشريعة الإسلامية عقابًا شديدًا رادعًا. وختان الإناث هو تعرض لجسد فتاة صغيرة بالجرح والقطع فلا يجوز أن نقول إنه من الأشياء المباحة بل هو من المحظور والمجرَّم شرعًا وقانونًا والقاعدة الشرعية المتفق عليها أن الأصل في الدماء والأموال والأعراض التحريم، لا الإباحة.

وهكذا يتبين أن السنة الصحيحة لا حجة فيها على مشروعية ختان الأنثى. وأن ما يحتج به من أحاديث الختان للإناث كلها ضعيفة لا يستفاد منها حكم

---

(١) ولعله لهذا لم يورده الدكتور القرضاوي ضمن الأدلة التي يستند إليها القائلون بختان الإناث في ورقته سالفة الذكر؛ وإن أشار إلى أنه من سنن الفطرة في الذكور والإناث في كتابه: فقه الطهارة ص ١٣١، مكتبة وهبة بالقاهرة ٢٠٠٢. والصحيح ما قلناه في المتن من أنه ليس من سنن الفطرة للنساء.

شرعي. والصحيح منها ليس نصًّا في المسألة ولا يصلح دليلاً على المشروعية. وأن الأمر لا يعدو أن يكون عادة من العادات ترك الإسلام للزمن ولتقدم العلم الطبي أمر تهذيبها أو إبطالها.

وبقي أن نُذكِّرَ الداعين إلى ختان الإناث، والظانين أنه من الشرع، أن هذا الختان الذي نتحدث عنه ليس معنىً مجرداً نظريًا يجوز أن يتجادل فيه الناس حول الصحة والفساد العقليين، وإنما هو عادة سائدة تدل الإحصاءات المصرية المنشورة على أن ٩٥٪ من الإناث المصريات تجرى لهن عملية الختان[١]. وهي تجرى بإحدى صور ثلاث كلها تخالف ما يدعو المؤيدون لختان الإناث إلى اتباعه فيها.

وبجميع الصور التي يجرى بها الختان للإناث في مصر فإنه يقع تحت مسمى «النهك» الذي ورد في نص الحديث الضعيف، أي إنه لا فائدة من الاحتجاج بما يحتجون به من هذا الحديث لأن العمل لا يجري على وفقه، بل يجري على خلافه.

والختان الذي يجري في مصر، بصوره الثلاث، عدوان على الجسم يقع تحت طائلة التجريم المقرر في قانون العقوبات[٢].

والمسؤولية الجنائية والمدنية عن هذا الفعل يستوي فيها الأطباء وغير الأطباء لأن

---

(١) حقائق علمية حول ختان الإناث، الجمعية المصرية للوقاية من الممارسات الضارة بصحة المرأة والطفل، ص ١١، ط ١٩٩٣.

(٢) ختان الأنثى في ضوء قواعد المسؤولية الجنائية والمدنية في القانون المصري، للمستشار صلاح عويس، نائب رئيس محكمة النقض.

الجهاز التناسلي للأنثى في شكله الطبيعي الذي خلقه الله تعالى عليه ليس مرضًا، ولا هو سبب لمرض، ولا يسبب ألمًا من أي نوع يستدعي تدخلا جراحيًّا، ومن هنا فإن المساس الجراحي بهذا الجهاز الفطري الحساس على أية صورة كان الختان عليها لا يعد ـ في صحيح القانون ـ علاجًا لمرض أو كشفًا عن داء أو تخفيفًا لألم قائم أو منعًا لألم متوقع، مما تباح الجراحة بسببه، فيكون الإجراء الجراحي المذكور غير مباح وواقعًا تحت طائلة التجريم(١).

وقد نهى رسول الله ﷺ عن تغيير خلق الله، وصح عنه لعن «المغيِّرات خلق الله»(٢)، والقرآن الكريم جعل من المعاصي قطع بعض الأعضاء ولو من الحيوان، بل هو مما توعد الشيطان أن يُضِلَّ به بني آدم في أنعامهم وقرنه بتغيير خلق الله، فقال تعالى عن الشيطان: ﴿ **لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا (١١٨) وَلأُضِلَّنَّهُمْ وَلأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا** ﴾ [النساء ١١٨ ـ ١١٩، والتبتيك: التقطيع].

والختان بصوره التي يجري بها في مصر، وفي أجزاء أخرى من العالم الإسلامي، فيه من تغيير خلق الله ومن قطع بعض أعضاء الإنسان المعصومة ما لا يخفى. وإذا كان هذا في الحيوان من إضلال الشيطان فكيف يكون في حق الإنسان؟؟

ومن المعلوم للكافة أن هذا الموضع الذي يجرى فيه الختان هو أحد المواضع

---

(١) المصدر السابق، ص٩.

(٢) متفق عليه من حديث عبد الله بن عمر، البخاري رقم ٤٨٨٦، ومسلم برقم ٢١٢٥.

شديدة الحساسية للاستثارة الجنسية، وأنه يتوقف على كيفية ملامسته إرواء المرأة من متعة التواصل الواجب مع الزوج أو حرمانها منها، وعلى اكتمال الشعور بهذا الإرواء يتوقف إحساس المرأة بالإشباع العاطفي، وهو يكتمل باكتماله وينقص بقدر نقصانه، وكل مساس جراحي بهذا الجزء من الجسم ينتقص - بلا خلاف - من شعور المرأة بهذين الأمرين. وهذا عدوان صريح على حقها المشروع في المتعة بالصلة الحميمة بينها وبين زوجها، وفي السلام النفسي المترتب على استيفائها لهذا الحق. وقد خلق الله أعضاء كل إنسان على صورة خاصة به غير متكررة بتفصيلاتها في غيره، وهو أعلم بما خلق ومن خلق، ولم يكن صنعه في أحد من خلقه عبثًا أو غفلة حتى تأتي الخافضة، برأي هؤلاء الداعين إلى ختان الإناث، فتصححه. إنما جعلت أعضاء كل إنسان لتؤدي وظائفها له على أكمل نحو وأمثله، وحرمانه من ثمرات بعض هذه الوظائف عدوان عليه بلا شك.

والذين يدعون إلى استمرار ختان الأنثى يتجاهلون هذه الحقيقة ويؤذون النساء بذلك أشد الإيذاء. وهو إيذاء غير مشروع، والضرر المترتب عليه لا يمكن جبره، والألم النفسي الواقع بالمرأة بسببه لا يستطيع أحد تعويضها عنه.

وإذا كان الختان ليس مطلوبًا للأنثى، ولا يقوم دليل واحد من أدلة الشرع على وجوبه ولا على كونه سنة، فبقي أنه ضرر محض لا نفع فيه. وليس كما يزعم الداعون إليه أنه «يهذب كثيراً من إثارة الجنس، لاسيما في سن المراهقة .... «إلى أن قالوا» وهذا أمر قد يصوره لنا، ويحذر من آثاره ما صرنا إليه في عصرنا من تداخل وتزاحم بل وتلاحم بين الرجال والنساء في مجالات

الملاصقة التي لا تخفي على أحد فلو لم تختن الفتيات .... لتعرضن لمثيرات عديدة تؤدي بهن مع موجبات أخرى تزخر بها حياة العصر وانكماش الضوابط فيه إلى الانحراف والفساد»(١). انتهى كلامهم.

أقول إن الأمر ليس كما يزعمون، لأن موضع الختان لا تتحقق الإثارة الجنسية فيه إلا باللمس الخاص المباشر الذي لا يقع قطعًا في حالات التداخل والتزاحم ومجالات الملاصقة (التي أظهرها وسائل المواصلات العامة) التي يتحدثون عنها. وهذه المجالات يجري فيها تلامس غير جائز بين الرجال والنساء في أجزاء شتى من الجسم البشرى، فهل نعالج هذه الحالات بقطع هذه الأجزاء من أجسام الناس جميعًا؟؟

ومعلوم أن كل عفيف وكل صائنة نفسها يكونان في غاية الألم والأسى إذا وقع شيء من ذلك، وهو يقع عـادة دون قصـد أو تعمد. ومع هذه الحال النفسية ـ التي يكون فيها الأسوياء من الناس نساء ورجالاً تعساء آسفين مستغرقين حياءً وخجلا ـ لا تقع استثارة جنسية أصلاً، لأن مراكز الإحساس في المخ تكون معنية بشأن آخر غير هذا الشأن الذي لا يكون إلا في طمأنينة تامة وراحة كاملة واستعداد راض، اللهم إلا عند المرضى والشواذ وهم لا حكم لهم.

إن العفة والصون المطلوبين للنساء والرجال على سواء هما العاصم مما لا يحمد من نتائج اللقاء المتقارب بين النساء والرجال. والتربية على الخلق القويم هي

(١) الشيخ جاد الحق على جاد الحق، رحمه الله ، فى المصدر السابق ص ١٨. والغريب أن ينسب هذا الكلام إلى (الأطباء !) وهم يقولون بخلافه، انظر: ختان الذكور والإناث، منظمة الصحة العالمية ١٩٩٥.

الحائل الحقيقي بين هذا اللقاء وبين إحداث آثار ممنوعة شرعًا مستهجنة خلقًا. أما ما يدعون إليه من ختان الإناث فلا فائدة فيه، بل هو ضار ضرراً محضًا كما بينا.

ومن واجب الدولة في مصر، وفي غيرها من البلاد الإسلامية التي تشيع فيها هذه العادة السيئة، إصدار التشريع المانع لممارستها، لاسيما على الوجه الذي تمارس به الآن، ولا يجوز أن يمنع من ذلك جمود بعض الجامدين على ما ورثوه من آراء السابقين، فقد نص الفقهاء على أن في قطع الشفرين (وهما اللحمان المحيطان بموضع الجماع) الدية الكاملة، والدية عقوبة لمن يدفعها وتعويض لمن يستحقها، وعللوا ذلك بأنه بهذين الشفرين « يقع الالتذاذ بالجماع ». فكل فوات لهذا الالتذاذ أو بعض منه يوجب هذه العقوبة التعويضية ومنع سببه جائز قطعًا، بل هو أولى من انتظار وقوعه ثم محاولة تعليله أو تحليله[١] .

وهكذا يتبين حكم الشرع في ختان الأنثى : أنه لا واجب ولا سنة، ولم يدل على واحد منهما دليل، وليس مكرمة أيضًا لضعف جميع الأحاديث الواردة فيه. بل هو عادة، وهى عادة ليست عامة في كل بلاد الإسلام بل هي خاصة ببعضها دون بعض. وهى عادة ضارة ضرراً محضًا لا يجوز إيقاعه بإنسان دون سبب مشروع، وهو ضرر لا يعوض لاسيما النفسي منه. وقد أوجب الفقهاء إذا فاتت بسببه ـ أو بسبب الحيف فيه على ما يجري الآن في بلادنا في جميع حالات الختان ـ متعة المرأة بلقاء الرجل، أوجب الفقهاء فيه القصاص أو الدية.

---

(١) انظر المحلى لابن حزم الظاهري، ١٠ /٤٥٨، حيث نقل آراء الفقهاء في ذلك وخالفهم إلى إيجاب القصاص على المتعمد، ونفي الدية عن المخطئ، والمغني لابن قدامة، ١٢ /١٥٨ و ١١ /٥٤٦ حيث نقل رأيين أحدهما يجيز القصاص في قطع الشفرين، والثاني يكتفي بالدية لاعتبارات فنية تتصل بإجراء القصاص.

ومثل هذا يدخل في باب الجرائم المحظورة لا في باب المباحات، فضلا عن السنن أو المندوبات.

فليتق الله أولئك الذين يسوغون ما لا يسوغ، وينسبون إلى الشرع ما ليس منه. وليذكروا وصية الرسول بالنساء: «استوصوا بالنساء خيراً»[١] . وليضعوا أنفسهم موضع هؤلاء المسكينات اللاتي حرمن بهذا الختان، الذي لم يرد به شرع، متعة لو حرمها هؤلاء الرجال ما عوضهم عنها شيء قط!!

والحق أن الختان شأن طبي بحت، حكمه الشرعي يتبع حكم الأطباء عليه، وما يقوله الأطباء فيه ملزم للناس جميعًا، ولا يرد عليهم بقولة فقيه ولا محدث ولامفسر ولا داعية ولا طالب علم. فإذا تبين من قول الأطباء العدول الثقات أنه ضار ضرراً محضًا وجب منعه إنفاذاً لقول النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[٢] .

ولا يرد على ذلك بأن الختان عادة قديمة جرى بها العرف، والعرف من مصادر التشريع فيجب الأخذ به في إباحته، ذلك لأن العرف الذي يعتد به يجب ألايكون مصادمًا لنص شرعي[٣] . والختان مصادم لنصوص تحريم الجرح وقطع الأعضاء والإضرار بالناس، فلا يبيحه جريان العمل به مهما طال زمنه، لأن استعمال الناس - أي عادتهم - ليس حجة فيما يخالف النصوص الشرعية[٤] .

---

(١) رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة، البخاري برقم ٥١٨٦ ومسلم برقم ١٤٦٨ .

(٢) رواه الإمام أحمد في المسند وابن ماجه في سننه عن ابن عباس، ورواه ابن ماجه أيضًا عن عبادة بن الصامت، وهو في صحيح الجامع برقم ٧٥١٧ .

(٣) أستاذنا العلامة محمد مصطفى شلبي رحمه الله، أصول الفقه الإسلامي، بيروت ١٩٧٤، ص ٣٢٤ والفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، له أيضاً، ص ٩٩ من ط بيروت ١٩٨٢ .

(٤) العلامة الشيخ أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ط٢، ١٩٨٩، ص ٢١٩ .

ولا يجوز الاعتداد في مواجهة هذا كله برأي فقيه أو مذهب فقهي بعد ما تبين أنه ليس له من أصول الشريعة سند يقوم عليه.

وفي غمرة الجدال الذي ثار بسبب ختان الإناث استجابت وزارة الصحة لدعوتنا التي نشرت في الأهرام والشعب وآخر ساعة، وغيرها من وسائل الإعلام المصرية، وأصدرت قراراً بمنعه. فطعن بعض الأشخاص عليه، وأصدرت محكمة القضاء الإداري حكمًا بإلغاء قرار المنع. وقبل الطعن على هذا الحكم أمام المحكمة الإدارية العليا - التي ألغته وأيدت قرار الوزير بمنع الختان - صرح متحدث رسمي باسم إحدى الدول الكبرى تصريحات تخالف العرف الدبلوماسي والسياسي، وتتسم بجرأة غير مسبوقة في التدخل في شأن «قضاء» دولة مستقلة ذات سيادة.

وكنت في تلك الدعوى أمثل نقيب الأطباء الذي تدخل مؤيداً قرار وزير الصحة بمنع الختان، فاضطررت إلى أن أختم صحيفة الطعن التي قدمت إلى المحكمة الإدارية العليا في ١١/٨/١٩٩٧ بالنص الآتي:

> **«٤٢- إن الطاعن ودفاعه يعتقدان أن قضية ختان الإناث قد استحوذت على أكثر مما تستحقه من الاهتمام. وهي في الأصل مسألة طبية بحتة يجب الرجوع في شأنها إلى الأطباء المختصين وحدهم لبيان جوازها أو عدم جوازها، وحكم الفقهاء عليها يكون تبعًا لحكم الأطباء.**

٤٣ ـ وقد كان لدخول النقاش فيها حومة الجدل الفقهي حول المباح والممنوع أثره الكبير في اتساع الاهتمام وتداعي ردود الأفعال وتواليها حتى وصل الأمر إلى القضاء العادل في الدعوى الماثلة والدعوى السابقة.

٤٤ ـ ولم يكن بذلك كله بأس .

٤٥ ـ ولكن الذي لا يقبل ولا يستقيم، ولا يسوغ لأحد أن يسكت عليه هو التدخل السياسي الأجنبي في المسألة الذي وصل إلى حدِّ الجرأة على انتقاد القضاء المصري الجليل، والتعريض بحكمه في هذه الدعوى على لسان متحدث رسمي باسم وزارة الخارجية في إحدى الدول الكبرى.

٤٦ ـ والطاعن ودفاعه حريصان الحرص كله على إعلان رفضهما لهذا السلوك غير المسبوق. وحريصان الحرص كله على الدفاع بكل ما يملكان عن استقلال القضاء المصري وحياده وإبقائه بعيدًا عن الساسة والسياسة المحلية فضلاً عن الأجنبية. وإذا كان الطاعن يسلك اليوم سبيل الطعن على حكم محكمة القضاء الإداري الموقرة في الدعوى رقم ٩١٠٠ لسنة ٥٠ق فإنه يصدر

في ذلك عن الحق الدستوري المقرر لكل مواطن في اللجوء إلى القضاء وفي الحجاج أمامه عمَّا يراه صحيح حكم القانون إلى أن يستنفد درجات التقاضي المقررة قانونًا .

٤٧ ـ ولكنه يربأ بنفسه ويستنكر من غيره أن يكون موقفه من هذه القضية ، أو في أية قضية ، صدًى لموقف أجنبي ، أو أن يقبل ـ مجرد قبول ـ أي تصريح أجنبي يتضمن مساسًا بعدل القضاء المصري وتجرده وإنصافه وحياده واستقلاله .

٤٨ ـ إن أسمى معاني استقلال الوطن هو استقلال قضائه . ولا يفرط الطاعن ولا دفاعه في شَعْرَةٍ فما دونها من هذا الاستقلال مهما تكن الأسباب .

٤٩ ـ لذلك كان الطاعن ودفاعه وقد أمسك قلميهما وألجم لسانيْهِمَا عن إعلان استنكار هذا السلوك المعيب من تلك الدولة الأجنبية اتصالهما بهذه الدعوى خصومةً ودفاعًا ، لا يفوتهما أن يقررا في محراب القضاء نفسه إنكارهما له ، واعتراضهما عليه ، وصدورهما أخذًا وردًا في هذه الدعوى عمَّا يعتقدان أنه صحيح الدين ، وصريح

الطب، وصادق العلم، ومحض المصلحة العامة للوطن والخاصة لكل بنتٍ من بناته، دون زيادة على ذلك ولا انتقاصٍ منه.

٥٠ ـ والطاعن ودفاعه يدعوان الجميع إلى الوقوف صفًا واحدًا لضمان بقاء قضائنا الوطني حاميًا للحقوق والحريات مستقلاً عن جميع السلطات، وأن يكون تعبّد قضاته العدول بإقامة العدل وحده لوجه الله وحده.

٥١ ـ وإن هذه المعاني وإن لم تكن مطروحة على المحكمة الإدارية العليا الموقرة في أوراق الدعوى أو الطعن، فهي مطروحة على ضمير كل مواطن حرّ يستشعر الفخر والقوة والأمان والمنعة من شعوره باستقلال القضاء وهيبته وقدرته على إحقاق الحق وإبطال الباطل، ويستنكر لذلك ـ كل كلمة ـ أيًّا كان مصدرها ـ تنال من أي معنىً من هذه المعاني أو تشكك فيه بأية صورة من الصور.»

وقد حرصت على إثبات هذا النص ـ كاملاً ـ هنا، ردًّا على بعض الذين يتهمون الناس بالباطل ويجرؤون على النيل من سمعة مخالفيهم في الرأي بغير دليل ولاشبهة دليل، ويزعمون أن الذين وقفوا ضد ختان الإناث كانوا ـ جميعًا ـ مدفوعين إلى ذلك بتدخل أجنبي، لا بالرغبة في تحقيق المصلحة وجلبها ودفع

المضرة والمفسدة ونفيهما. وهذان الدافعان هما محور الجهد الفقهي الصحيح وأساس الأجر المكفول للمخطئ، المضَاعَف للمصيب.[١]

*****

(١) قال الشيخ محمد مهدي شمس الدين: «لم يثبت عندنا ـ يقصد إخواننا الشيعة الإمامية ـ استحباب الختان للإناث (الخفض). وأصل المشروعية (الجواز) يحتاج إلى دليل وهو لم يثبت من الكتاب أو السنة أو الإجماع الصحيح، ولا ولاية للأب على ابنته في هذا الشأن».

(٢٤)

العلاقة الأسرية ليست علاقة ثنائية بين الرجل والمرأة وحدهما، ولكنها علاقة متعددة الأطراف تشمل الزوجين والأولاد من بنين وبنات.

وفي أصول الإسلام كنوز دفينة يصح أن يستخرج منها «فقه للتربية» يشمل ما يعرفه قراء الفقه الموروث تحت عنوان «حقوق الأبناء على الآباء». وهو عنوان ذو دلالة خاصة على أن مسائل التربية ليست مجرد أفعال وأقوال ومواقف تقع بمحض المصادفة أو تتم كيفما اتفق، وإنما هي حقوق يجب أن تؤدى أداءً يصل بها إلى صاحبها كاملة غير منقوصة، وإلا كان المكلف بأدائها آثمًا بقدر ما حَرَم صاحب الحق من حقه أو قصَّر في أدائه.

وكثير من الآباء والأمهات يغفل عن هذه الحقوق غفلة تامة، وكثيرون لا يعلمون بوجودها أصلاً. وأكثر العلماء قاعدون عن بيانها وعن التذكير بها لانشغالهم بأمور أخرى يرونها أهم أو أولى بالبيان. وهم بذلك يقصّرون أشد التقصير في أداء دورهم نحو مستقبل الأمة ومستقبل الوطن. فإن المستقبل هو أولئك الصغار الناشؤون الذين نتركهم هملاً مضيعين بين أبوين مشغولين عنهم بهمِّ الحياة، أو بلقمة العيش، أو بنكد يومهما وليلتهما، أو بمتع الأيام والليالي. وبين مدارس لم يعد فيها للاهتمام بالتربية مجال، وبين أجهزة إعلام تفسد أكثر مما تصلح، وتضل أكثر مما تهدي... ثم نحن نتعجب كيف أصبح الشباب هكذا؟ وكيف خالف هديهم وسمتهم هَدْي الآباء وسمت الآباء؟

وننسى أنه قديمًا قيل لأب جاء يشكو إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه من تقصير ولده في بره: «لقد عققت ولدك قبل أن يعقك»!! إذ كان ذلك الأب

قد أساء إلى الولد صغيراً فلم ينصفه منه أمير المؤمنين كبيراً.

ونحن نعلم أن حمل الناس على منهج جديد في تربية الأبناء أمر صعب لأنه يقتضي أن يغير الكبار في أنفسهم ما شبوا ـ وربما شابوا ـ عليه من مسلك في التربية يتسم بمثالب كثيرة أهمها الإهمال وعدم الاهتمام، والإفراط في القسوة والشدة حيناً، والإغراق في اللين والتدليل أحياناً.

ولكن الاهتمام بهذا الأمر ضرورة، والاستثمار فيه هو الاستثمار الوحيد المضمون العائد، وهو مرضاة للرب ومجلبة للحمد في وقت واحد.

وكما دَلَلْتُ القارئ على بعض مفاتح العلاقة الأسرية بين الزوجين في الفصول السابقة فإنني أحاول أن أدله في هذا الفصل على بعض مفاتح المنهج التربوي، أو بعض قسماته الأساسية، لأن تفصيل القول فيه يخرج عن نطاق هذه الكتاب الذي يؤدي رسالته بالدلالة على مواطن الحاجة إلى فقه جديد وإلى كيفية الوقوف عليه والتزود منه، وبالدلالة على قيام علماء العصر بواجب التجديد الفقهي.

لقد كان من معالم المنهج النبوي في التربية أن يحمل الناس على الصدق ويبعد بهم عن الكذب. وقد صح عنه ﷺ قوله فيما رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر: «إن الصدق يهدي إلى البر وإن البر يهدي إلى الجنة، وإن الرجل ليصدق حتى يكون صديقاً، وإن الكذب يهدي إلى الفجور وإن الفجور يهدي إلى النار وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذاباً»[1].

(١) البخاري برقم ٦٠٩٤، ومسلم برقم ٢٦٠٧ وفي اللفظ عند مسلم اختلاف قليل عن لفظ البخاري الذي في المتن.

وكانت السنة العملية مصداقًا للسنة القولية، فقد قالت امرأة لغلامها : « تعال حتى أعطيك » فقال لها النبي ﷺ : « ما أردت أن تعطيه »؟ قالت : « تمرا ». قال : « أما إنك لو لم تعطه كتبت عليك كذبة »(١) .

وسأله رجل عن خصلة واحدة يتركها من خصال شرٍ كثيرة كانت فيه - كلها حرّمها الإسلام - زاعمًا أنه لا يستطيع تركها جملة واحدة، لأنه أسير عاداته. فقال له النبي ﷺ : « دع الكذب ». فلم يلبث إلا قليلا حتى ترك خصال الشر كلها وحسن إسلامه واستقامت سيرته، لأنه كان كلما أراد فعل شيء من المحرمات ذكر وعده للرسول بعدم الكذب، وقال لنفسه :آتي النبي فيسألني فأخبره بما فعلت (يعني من المحرمات) فيدع ما كان قد هم به من الشر... وهكذا، خصلة خصلة، حتى ترك كل ما كان قد ألفه من الخبائث بفضل تركه الكذب.(٢)

ومر بالرسول ﷺ قوم من العرب، وهو وأصحابه في طريقهم إلى غزوة بدر، فسألهم العرب: ممن القوم (يعني من أي قبيلة أنتم؟) فأجابهم النبي ﷺ : « نحن من ماء »(٣) (يريد التورية حتى لا يعرفهم السائلون فيدلوا عليهم

---

(١) رواه أحمد وأبو داود عن عبد الله بن عامر بن ربيعة، وهو في المسند من طبعة شعيب الأرنؤوط برقم ١٥٧٠٢ وحكم عليه بأنه حسن لغيره وفي سنن أبي داود برقم ٤٩٩١، وفي صحيح الجامع برقم ١٣٩١ .

(٢) هذا الحديث لم أجده فيما بين يديَّ من المصادر، ولكنه مما حفظناه في أثناء طلب العلم. وقد سألت عنه صديقنا العلامة الدكتور محمد بن لطفي الصباغ وصديقنا الأستاذ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، فقال كلاهما إنه يذكره، لكنهما لم يعثرا عليه (!!)

(٣) محمد بن يوسف الصالحي، السيرة الشامية، جـ٤ ص ٤٤ من ط القاهرة ١٩٩٣ (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية) وفيه أن السائل انصرف وهو يقول: ما من ماء؟ أمن ماء العراق؟

عدوهم). وليس في هذا الجواب شيء فإن الناس جميعًا خلقوا من ماء، قال تعالى: ﴿ **وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا** ﴾ [الفرقان: ٥٤].

وأخذًا من مثل هذا الحديث قال بعض العلماء: عجبت لمن يكذب... في المعاريض (يعني التورية والمجاز وأمثالها) مندوحة (أي مخرج من الكذب ومهرب منه)[١].

والطفل الذي ينشأ في وسط لا يتحرز الكبار فيه من الكذب لا يملك إلا أن ينشأ كذابًا كشأن الذين اقتدى في صغره بهم ونشأ بينهم. فما الذي يهديه إليه كذبه؟ يهديه إلى الغش، والخيانة، وإضاعة الأمانة، والاستهانة بحقوق غيره، وبالواجبات التي يجب عليه أداؤها، ما دام يستطيع أن يتخلص من كل تبعة بكذبة. ثم يفشو ذلك في الناس؛ فيكون ما نراه الآن من عموم البلوى بهذه الأمراض الاجتماعية، في البيت والمدرسة والعلاقات الخاصة والعامة، حتى أصبح الكذب قاعدة، والصدق استثناء، عند أعداد لا تحصى من الناس.

وأقبح ما يكون الكذب من الذين تضعهم مناصبهم أو مقاديرهم في موضع الأسوة والقدوة لغيرهم، أو في موضع التقليد والتشبه من أتباعهم. وبعض هؤلاء ينتسب إلى الإسلام ويعلن انخراطه في دعاته، وهو مع ذلك يتخذ أية وسيلة كانت -ولو تضمنت كذبًا صريحًا- لبلوغ ما يظنه غاية سامية أو مطلبًا مشروعًا أو حقًا له مضيعًا أو ممنوعًا.

وهؤلاء يسيئون أعظم إساءة إلى الدعوة الإسلامية التي ينتسبون إليها. فإن

---

(١) البيهقي، السنن الكبرى، ط دار الفكر بيروت، جـ ١٥ ص ٢٧٠.

الناس لا يقولون إنهم أشخاص سيئوا الأخلاق، وإنما يقولون إن دعوة لا تنهى أصحابها عن هذا المنكر القبيح لا خير فيها.

ومن أقبح ما يقع فيه كثير من الناس أن يأمروا أبناءهم صراحة بالكذب حين يكلفونهم قول ما لم يقع، أو إنكار ما كان مما رأوه أو علموه يقيناً. فيستهين الأبناء بهذه الخطيئة الفاضحة، وينشأ ناشئهم وقد تعوّد عليها أو أدمنها. فيفقد احترام الناس له وثقتهم به. ويتحمل تبعة ذلك كله آباء وأمهات استهانوا بصغير الأمور وحقيرها فأوقعوا أبناءهم في التخلق بأسوأ الأخلاق وأشدها شراً وضرراً بصاحبه وبمن حوله من الناس.

وقد كان ذوو المكانة المرموقة في الجاهلية يخشون أن ينقل عنهم الناس الكذب ويأنفون من أن يوصفوا به، ففي حديث أبي سفيان - الصحيح - أنه حين سأله هرقل عن رسول الله ﷺ كان شديد الحرص حتى لا يؤثر عنه أصحابه - وهم جميعًا يومئذ على الكفر والشرك - أنه كَذَب[1].

فهل يقبل الناس اليوم أن يكونوا شراً من عرب الجاهلية؟؟

وإذا كان الطريق هو أن نفقه قيمة الصدق، وندرك مغبة الكذب، ونأخذ أنفسنا بتنشئة الأبناء والبنات على الصدق وحده، فهل أمامنا طريق سواه؟؟

* * * * *

(١) رواه البخاري ومسلم عن ابن عباس عن أبي سفيان، في البخاري برقم ٧؛ وفي مسلم برقم ١٧٧٣.

(٢٥)

من المعاني التي يغفل عنها كثير من الناس، في فقه التربية، معنى «الرفق».

وتقع هذه الغفلة من أمهات وآباء، وتقع من معلّمين يتولون تربية الناشئة في المدارس ومعاهد العلم، وتقع من كثيرين من أرباب المهن والحرف والصناعات الصغيرة الذين لا يقل دورهم في التربية عن دور الآباء والمعلمين، فيحدث من الغفلة عن «الرفق» في التربية شر كبير يستمر أثره السيئ في المجتمع إلى مدى غير محدود.

والرفق أصل إسلامي عظيم. وهو مبدأ عام يدخل في كل شيء ولا يقتصر على التعامل بين الكبار المربين والصغار الذين يربونهم، بل يتسع ليشمل الناس جميعًا. ففي الحديث الصحيح أن رسول الله ﷺ دخل عليه رهط (جماعة فوق الثلاثة ودون العشرة) من اليهود فقالوا: «السام عليكم»(والسام هو الموت) قالت عائشة: «ففهمتها فقلت: وعليكم السام واللعنة». فقال رسول الله ﷺ: »مهلاً يا عائشة، إن الله يحب الرفق في الأمر كله» قالت عائشة: «يارسول الله، أوَ لَم تسمع ما قالوا»؟ قال رسول الله:« قد قلت وعليكم»[(١)].

وفي صحيح الإمام مسلم رواية عن عائشة أيضًا فيها: «إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف، وما لا يعطي على سواه»[(٢)].

وعن أبي الدرداء رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «من أعطي حظه من الرفق

---

(١) صحيح البخاري ج١٠ ص٤٤٩ ورقم ٦٠٢٤ من رواية عروة بن الزبير.

(٢) صحيح مسلم رقم ٢٥٩٤؛ وفي رواية له عنها ـ في الموضع نفسه ـ «إن الرفق لا يكون في شيء إلى زانه، ولا ينزع من شيء إلا شانه».

فقد أعطي حظه من الخير، ومن حرم الرفق فقد حرم حظه من الخير»[١] .

ومن معاني قوله ﷺ : « . . .ويعطي على الرفق مالا يعطي على سواه » أن النتائج التي تتحقق إذا اتبع الإنسان أسلوبًا رفيقًا في الوصول إلى غايته أفضل وأكثر من النتائج التي يحققها العنف .

وليس أولى بالرفق من تلك الثمرات الطيبة الرقيقة البريئة التي يتعامل معها المربون أيًا كان موقع الواحد منهم ممن يتولى تربيته .

والحاجة إلى الرفق لا تبرز حين نكون فرحين بذكاء أطفالنا وتفوقهم وحسن إدراكهم للأمور أو حسن تصرفهم مع الآخرين. ونحن لا نحتاج إلى تذكير أنفسنا بالرفق وضرورته حين يكون الطفل أو الناشئ ملبيًا لما يطلب منه عمله أو منتهيًا عما يطلب منه تركه أو ناجحًا في دراسته مواظبًا على استذكار دروسه . . . فالرفق في هذه الحالات ثمرة طبيعية للرضى عن سلوك مطلوب أو تفوق محبوب .

لكننا نحتاج إلى تذكر الرفق حين يبدو على الطفل ـ وكثيرًا ما يحدث هذا ـ ما نظنه غباءً أو تقصيرًا في العمل أو الفهم والتحصيل، أو حين تقع منه الخطيئة أو المعصية، أو حين تتكرر بعد نهيه مرة ومرة (!) حينئذ تطير ألباب كثير من المربين فلا يجدون إلا العنف أو التهديد به ليخوفوا الطفل فيوقظوه ـ في زعمه ـ من غفلته أو من غفوة عقله .

وقد تنجح هذه الوسيلة ـ العقيمة ـ مع بعض الأطفال في بعض الحالات فيظن

---

(١) صحيح سنن الترمذي، للألباني، ج٢ ص١٩٥ . وهو في صحيح الجامع برقم ٦٠٥٥ .

المربي أنها هي الوسيلة الناجحة دائماً، ومع الجميع!!

وينسى هؤلاء المربون ـ وقد أخذتهم نشوة الإصلاح بالقسوة ـ أن الأسباب التي تؤدي بالطفل أو البالغ إلى ما نكرهه من سلوكه لا حصر لها ولا عدد، وأن علاج الغفلة أو التقصير أو سوء السلوك يتنوع ويتعدد بمقدار تنوع الأسباب وتعددها. وأن أخطار اللجوء إلى علاج وحيد في جميع الحالات أكبر ألف مرة من فوائده ـ إن كانت له فوائد ـ وأن شأن الذي يصنع هذا شأن الطبيب الجاهل: يعالج من الأدواء المستعصية ومن نزلات البرد بدواء واحد فإما أن يقتل مرضاه جميعاً، أو يقتل الغالبية العظمي منهم!!

إن العنف يحطم الشخصية، ويفقد الإنسان الثقة في نفسه، ويورثه كره الذين يمارسونه معه، ولا ينشئ إلا إنساناً جباناً يخاف ولا يستحي، ويطيع رهبة وخوفاً لا رغبة وحباً، وينفذ ما يؤمر به رعباً من العقاب لا اقتناعاً بجدوى الصواب.

وحين نقابل هذا الشخص في الحياة وقد كبر ونما، على هذه الصفة المقيتة المكروهة، نلوم كل شيء وكل أحد، وننسى أننا نكرر ذلك الصنيع كل يوم فنسهم في زيادة عدد هؤلاء في الحياة يفسدونها ويذهبون بكل معنى جميل فيها، بالعنف الذي وضعناه نحن ـ وهم صغار ـ في غير موضعه.

وحين تجد من تعرض للتربية بالقسوة والعنف، ونجا من آثارها، فإنك لابد مكتشف أن عوامل أخرى في طفولته أو شبابه واجهت ذلك العنف وتلك القسوة فأذهبت آثارهما أو قللت منها.

ونحن نحتاج إلى التذكير بأصل الرفق وأهميته في التربية حين يبدو على الطفل أو الناشئ مظهر من مظاهر التمرد أو العصيان، وهو أمر كثيراً ما يحدث من الفتيان والفتيات لاسيما في مرحلة المراهقة، وبوجه أخص في الغربة التي يعيشها المسلم في بلاد الغرب، وعندئذ يفوت كثيراً من المربين أن هذا التمرد الظاهر قد يكون في حقيقته مظهراً من مظاهر النمو والرغبة في الاستقلال والإحساس بالقدرة الذاتية... وهو بهذا الاعتبار يحتاج إلى رعاية وعناية وحسن تعهد وسداد توجيه، فيؤتي ثمرة جنية طيبة يكون الآباء والمربون أسعد الناس بها وأشدهم فخراً.

أما حين نواجه هذه المظاهر التي قد تكون إيجابية حسنة بالقهر والكبت، وحمل الشباب على فعل ما نراه نحن صواباً بالقوة والقسوة دون سماع لرأيه أو نظر إلى وجهة نظره، فإننا نسهم بذلك في صناعة خاسرة تقدم للأمة أجيالاً من القردة المدربة، أو الحيوانات الأليفة.. وما أتعس أمة هذه هي صفة رجالها ونسائها.

ونحن نحتاج إلى تذكر الرفق - أكثر ما نحتاج - حين يستبد بنا الغضب ويعصف بخلقنا الضيق لسوء تصرف أتاه الطفل أو الشاب، أو كرَّره، برغم سبق نهيه عنه. حينئذ لا يجد كثير من الناس إلا يداً غاضبة - أو طائشة - تمتد إلى هذا الناشز تريد تقويمه، وهي لا تدرك أنها بهذا تكسره أو تحطمه، لكنها لاتصلحه ولا تقومه. وهذا الغاضب الذي عصف غضبه بأناته وعقله ينسى أن الأناة في هذا الموضع أفضل ألف مرة من العجلة. وأن التأمل في سبب عوج السلوك، أو التواء التفكير، كفيل بأن يضع اليد الحانية الصادقة المخلصة - في

محاولة عون الطفل على التغلب على صعوبات الحياة ـ يضعها على سبل أخرى للعلاج تلتقي مع الأصل الإسلامي الصحيح: «إن الله يعطي على الرفق ما لايعطى على العنف». وتلتقي مع الحديث الصحيح الذي رواه الإمام مسلم رضي الله عنه عن عائشة رضي الله عنها: «إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه، ولا ينزع من شيء إلا شانه»[1]. وليس «الزين» «والشين» هنا بمعناهما الشكلي الذي يثير رضى النظر فحسب، في الأول، ويصرف النظر استياءً عن غير الجميل في الثاني، ولكنهما يستعملان هنا بمعنى أعمق وأدق، معنى الجمال الجوهري والقبح المعنوي. اللذان يفرقان في حكم العقلاء بين شيء مقبول محبب وبين آخر مكروه ينفر الناس منه ويجتنبونه.

وصور الرفق في التربية النبوية العملية لا تكاد تحصى كثرة وتنوعًا. وقد شملت الكبير والصغير والطائع والعاصي، والقريب والبعيد، والعالم والجاهل، والعدو والصديق، والمخطئ في العبادة والمخطئ في العادة... حتى يصدق أن سلوكه ﷺ وسيرته في التربية كانت رفقًا محضًا في المواقف كلها... وهكذا أنشأ ذلك الجيل الرباني الفريد الذي حمل رجاله ونساؤه نور الإسلام وهداه إلى الدنيا كلها.

* * * * *

(١) صحيح مسلم برقم ٢٥٩٤.

(٢٦)

« الرحمة » من معالم التربية النبوية التي تغيب عن بال كثير من المربين؛ وقلّما تجد لها ذكراً في الكتب التي يتداولها طلاب كليات التربية ومعاهدها.

والرحمة من الأخلاق النبوية العظيمة التي كان يُحسُّ أثرها في سلوكه ﷺ، كل من عرفه: ففي الحديث الصحيح عن مالك بن الحويرث قال: « أتينا النبي ﷺ ونحن شببة متقاربون، فأقمنا عنده عشرين ليلة، فظن أنا اشتقنا أهلنا، وسألنا عمن تركنا في أهلنا فأخبرناه، وكان رفيقاً رحيماً، فقال: ارجعوا إلى أهليكم فعلموهم ومروهم، وصلوا كما رأيتموني أصلي، و إذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم، ثم ليؤمكم أكبركم »(١).

ودخل على النبي ﷺ أعرابي فقال له: « تُقبّلون الصبيان ؟ فما نُقبّلهم »! فقال له ﷺ « أوَ أملك لك أن نزع الله من قلبك الرحمة؟ »(٢).

و قبّل الرسول عليه الصلاة و السلام الحسن بن عليّ، و عنده الأقرع بن حابس التميمي جالساً، فقال الأقرع (وهو من أشياخ العرب، من المؤلفة قلوبهم، وقد حَسُنَ إسلامه): « إن لي عشرة من الولد ما قبلت منهم أحداً، فنظر إليه رسول الله ﷺ، ثم قال: من لا يَرْحم لا يُرْحم »(٣).

---

(١) رواه الإمام البخاري في صحيحه، فتح البارى ج ١٠ ص ٤٣٧، ورقم ٦٠٠٨، و شببة جمع شاب.

(٢) رواه البخاري ومسلم عن عائشة: راجع كفاية المسلم للمحدّث الشيخ محمّد بدوي ،ج ٤ ص ٨٨ وهو في البخاري برقم ٥٩٩٨؛ وفي مسلم برقم ٢٣١٧ .

(٣) رواه البخاري و مسلم، عن أبي هريرة رضي الله عنه، في البخاري برقم ٥٩٩٧؛ وفي مسلم برقم ٢٣١٨ .

وروى البخاري ومسلم[١] عن أبي قتادة قال: «خرج علينا النبي ﷺ وأمامة بنت أبي العاص على عاتقه، فصلى، فإذا ركع وضع، وإذا رفع رفعها». وقال الشُّرَّاح إن هذا من عظيم رحمته ﷺ بأولاده، فأمامة هي حفيدته بنت زينب رضي الله عنها، وولد الولد، ولد.

والسنة القولية والفعلية للنبي ﷺ حافلة بمواقفه وأقواله التي تدل على عظيم شأن «الرحمة» وأهمية رعايتها في التربية.

وليست الرحمة خلقًا جميلاً فيمن تخلق بها فحسب، ولا هي سبيل إلى محبة الناس ـ بعد رضاء الله ـ لا غير. ولكن الرحمة وسيلة فعَّالة من وسائل التربية العملية النافعة التي تترك في نفوس من شبُّوا عليها أجمل الآثار وأنفعها.

فالذين تربوا على الرحمة هم الذين تراهم وقد كبروا ودودين يألفون ويؤلفون، بشوشين يستقبلك من كل منهم بسمة الوجه وطلاقة المحيا، فتقبل عليه مستبشرًا متفائلاً، راغبًا لا راهبًا، محبًا لا كارهًا.

والذين تربوا على الرحمة هم الذين يصلون الأرحام ولا يقطعونها، فيؤدون بذلك حق ربهم، وحقوق أقاربهم وأوليائهم، لأنهم على مثل ذلك رُبّوا ونُشِّؤوا.

وهؤلاء هم الذين لا يقسون على صديق ولا رفيق، بل يلتمسون للناس الأعذار فيما يأتون ويدعون، ويسلكون سبل الإصلاح والوفاء قبل أن يفكروا في سلوك

---

(١) صحيح البخاري رقم ٥٩٩٦؛ وفي صحيح مسلم برقم ٥٤٣، واللفظ مختلف عن لفظ البخاري الذي في المتن، وفي بعض رواياته عند مسلم أن رسول الله كان «يصلي للناس» أي يؤمهم في الصلاة.

سبيل القطيعة والجفاء.

والذين تربوا على الرحمة تراهم إذا كانوا رؤساء أو أصحاب سلطة لا يشعر مرؤوسهم إلا أنهم منهم، يحبون لهم ما يحبون لأنفسهم، فتجدهم أكثر الناس نجاحًا في أعمالهم، وأعظمهم أثرًا في تقدم مهنهم، وأحسنهم تأثيرًا فيمن يتعاملون معهم.

والذين تربوا على الرحمة يكونون في العادة ذوي حسٍ مرهف وذوق سليم، وفكر مستقيم، ونفوس هادئة وادعة. وذلك كله عون لصاحبه على مصائب الدهر ونوائب الأيام، يجعله يستشعر قرب رحمة الله منه، ويرجو بها من الخير ما تطمئن إليه نفسه مهما تكن المحن طويلة أو قاسية.

والذين تربوا على الرحمة تراهم - حين يدعوهم الداعي - أكثر الناس سخاءً، وأعظمهم عطاءً، فتعرف أنهم من الذين وقوا شُحّ أنفسهم ﴿ **وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ [الحشر:٩] وتجدهم يؤثرون على أنفسهم، ولو كان بهم خصاصة. ويرون لغيرهم من المحتاجين حقًا فيما آتاهم الله من نعمه، فلا يستأثرون بما زاد عن حاجتهم، بل ويجودون - كثيراً - ببعض ما هم في حاجة إليه، برًّا بالآخرين وصلة للأرحام، وأداءً لحقوق الصديق والجار... وهم لا يرون إلا أنهم يؤدون حقًا إلى أصحابه، أو يؤدون تبعات واجبة، أوجبتها عليهم نشأتهم على الود والرحمة، ونفرتهم، المغروسة فيهم منذ نعومة أظفارهم، من القسوة والجفوة.

والرحمة لا تنزع إلا من شقي النفس، قليل الحظ من الخير، ولذلك قال رسول الله ﷺ فيما يرويه عبد الله بن مسعود وجرير بن عبد الله «ارحم من في

الأرض، يرحمك من في السماء». وقال جرير بن عبد الله إن رسول الله ﷺ قال: «إنما يرحم الله من عباده الرحماء»[١] . وفي صحيح البخاري عنه أن رسول الله ﷺ قال: «من لا يرحم لا يرحم» و «لا يرحم الله من لا يرحم الناس»[٢] .

والقائمون على تربية الآخرين، لاسيما الآباء والمربون في المدارس والمعاهد بأنواعها ودرجاتها، مطالبون بأن يفقهوا دور الرحمة في التربية، وأثرها في صناعة النفوس البشرية، وخطر الجفاء والقسوة ـ وهو خطر مدمر ـ على الذين يحرمون من لمسات الرحمة والمودة بين الحين والحين.

والمربي يرحم بقدر ما يحب، وهو لا يستطيع إذا لم يكن محبًا لمن هم في ولايته أن ينفعهم بشيء قط، فإن نفوس البشر شديدة الحساسية، وهي تستقبل بمثل الروح التي يكون بها الإرسال، فما صدر عن نفس محبة راعية وصل إلى النفوس المستقبلة سريعًا، مؤثرًا، نافعًا. وما صدر عن نفس مبغضة، أو مالَّةٍ، أو ضائقة بما تصنع أو غير مكترثة به، فقد لا يصل أصلاً، وقد يصل فلا يؤثر بشيء نافع، وقد يؤثر تأثيرًا ضارًا يندم عليه من تسبب فيه حين لا ينفع الندم، ويسأل عنه يوم القيامة حين يسأل كل راعٍ عن رعيته، فَيُجْزى بالإحسان أحسن مما فعل، ويتمنى ألا يسأل عن الإساءة ولا يجزى عليها.

والمجتمع كله مسؤول عن شيوع روح الرحمة بين أفراده وجماعاته فإن المؤمنين

---

(١) صحيح الجامع الصغير للألباني، الحديث رقم ٨٩٦ ورقم ٢٣٨١ . وهو في البخاري عن أسامة بن زيد بالنص نفسه، الحديث رقم ٧٣٧٧ .

(٢) الحديث الأول برقم ٦٠١٣، والثاني برقم ٧٣٧٦ .

الذين يتواصون ﴿ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ ﴾ [البلد: ١٧] يكونون يوم القيامة من ﴿ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ﴾ [البلد: ١٨] والآخرون هم ﴿ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ ﴾ [البلد: ١٩].

والمسؤولية عن التربية الصالحة وإن بدأت من الآباء والمعلمين والمربين المباشرين، فإنها تصل إلى مؤسسات المجتمع كلها، وإلى ذوي النفوذ والسلطان جميعًا، لأن هؤلاء هم مصدر التأثير الأكبر في الناس، وهم موضع الأسوة والقدوة من العامة، فضلاً عن تأثيرهم المباشر فيمن يليهم، وهو تأثير ينتقل بسرعة عجيبة حتى يصل إلى آحاد الناس، ولذلك صدَّقت التجربة قول القائل: «الناس على دين ملوكهم». ولذلك ـ أيضًا ـ قال الرسول ﷺ «فالأمير (الحاكم) الذي على الناس راعٍ وهو مسؤول عن رعيته»[1].

* * * * *

(١) رواه البخاري ومسلم؛ البخاري برقم ٨٩٣ ومواضع أخرى، ومسلم برقم ١٨٢٩، كلاهما عن عبد الله بن عمر، واللفظ في المتن لمسلم.

(٢٧)

من معالم المنهج الإسلامي في التربية أن ينشَّأ الطفل على الجرأة في الحق والشجاعة في السلوك.

كان عند رسول الله ﷺ بعض أشياخ العرب، وكان يجلس عن يمينه غلام حديث السن، فقدم لَبَنٌ إلى الضيوف فاستأذن الرسول ﷺ الغلام قائلاً: «أتأذن لي أن أعطي هؤلاء»؟ فقال الغلام: «والله يا رسول الله، لا أوثر بنصيبي منك أحداً». قال الراوي، الصحابي سهل بن سعد رضي الله عنه: «فتلّه رسول الله في يده» (يعني دفعه إلى يده دفعًا)[١].

وقد يمر القارئ على هذا الحديث مروراً سريعًا لا يقف عنده، فما لنا ولشربة لبن قدمت إلى بعض ضيوف النبي عليه الصلاة والسلام؟ ولكن المتأمل يرى في هذا الخبر أموراً بالغة الأهمية، في تربية الرجال وتربية الأمم.

فأول ما نراه في هذا الحديث أن الرسول ﷺ حفظ للغلام الجالس عن يمينه حقه في الشرب أولاً، لم يمنعه من ذلك صغر سنه، ولا مكانة الآخرين الذين جلسوا حوله. إذ الحق أولى أن يعطى لصاحبه، دون نظر إلى مكانة صاحب الحق، أو مكانة من يتأذى بإعطاء كل ذي حقٍ حقه.

والأمر الثاني: أن في هذا التصرف تَرْبِيَةٌ للغلام أن يعرف ماله من حق، وأن لايقبل غمط حقه مهما ترتب على ذلك من إكرام من هم أسن منه، وفيه تربية

---

(١) رواه الإمامان البخاري ومسلم في صحيحيهما، البخاري برقم ٢٣٥١ وفي مواضع أخرى عن سهل ابن سعد، وذكر الحافظ ابن حجر في الفتح (جـ ٥ ص ٣١) الخلاف في اسم الغلام مرجحًا أنه عبد الله بن عباس رضي الله عنهما. ورواه الإمام مسلم في صحيحه عنه برقم ٢٠٣٠ .

لهؤلاء الكبار أن لا يظنوا أعمارهم تفيدهم حقًا ليس لهم.

والأمر الثالث: في هذا الحديث، أن شباب هذه الأمة كانوا ينشؤون على خُلُقِ الجرأة والشجاعة منذ نعومة أظفارهم. فها هو الغلام يأبى أن يأذن في حقٍ له، رغبة منه أن يكون تاليًا لرسول الله في الشرب من إناء اللبن، لا يخيفه من ذلك ولا يرهبه أن الذين أريد تقديمهم عليه هم من كبار العرب وشيوخهم، وهم ضيوف رسول الله ﷺ. وهو يتكلم في المجلس غير هياب ولا مرتبك. والرسول ﷺ لا ينهاه ولا يزجره، بل يعطيه الإناء ليشرب قبل من كان يريد أن يقدمه إليهم. فأين ذلك من تربيتنا أولادنا على الرهبة والرجفة من كل كبير؟، وعلى معاملتنا لهم كما لو كانوا لا يفقهون ولا يعقلون، فإذا قال الكبار شيئًا ـ مهما كان ـ وجب على الصغار الطاعة والتنفيذ بلا مناقشة ولا مراجعة، وأحيانًا كثيرة بلا فهم لحكمة ما يعملون ونتيجته؟

إن هؤلاء الذين رباهم رسول الله ﷺ على الجرأة والشجاعة والرجولة، في مجالسه وحروبه وأسفاره، هم الذين بَلَّغوا الإسلام إلى الدنيا وقادوها به، وهم الذين كان عمر بن الخطاب ـ وهو من هو ـ إذا حَزَبَهُ أمر يفزع إليهم ـ إلى الفتيان ـ يبتغي حدة عقولهم.

والنعم لا تدوم، وهي لا تدوم للأفراد ولا تدوم للأمم. وكثرة النعم تلد الرفاهية، والأمم المرفهة المنعمة لا تعرف الجد إلا قليلا، ولا تصمد لصروف الدهر وتغير الأيام إلا نادراً.

وكان النبي ﷺ يربي أصحابه على الرجولة والخُشونة واحتمال الشدائد، وينهى عن الإغراق في الرفاهية والترف، والركون إلى الراحة والدّعة، إدراكًا لآثارها

الضارة بالأفراد وبالجماعة على السواء.

والناظر في أساليب التربية النبوية يجد أدلة كثيرة على ذلك فحين ينهى الرسول ﷺ عن لبس الذهب والحرير للرجال، وحين ينهى عن التشبه بالنساء في الرقة والتلطف والملبس وغير ذلك، وحين ينهى عن جر الإنسان ثوبه خيلاء ويحذر من يفعل ذلك تحذيرا شديداً: «لا ينظر الله إلى من جر ثوبه خيلاء»[(١)]. وحين يروى عنه ﷺ، تبشيره بالمغفرة لمن أمسى كالا من عمل يده، ونظره إلى رجل قد اخشوشنت يده من العمل وقوله له: «هذه يد يحبها الله ورسوله»[(٢)].. حين يقول رسول الله ﷺ ذلك كله ويفعله، فإنه في الواقع يربي الأمة على الأخلاق النافعة الصالحة، التي تستدام بها النعم، ويمكن لأصحابها ـ عند فقدها ـ أن يصبروا على الحرمان وأن يجاهدوا لاستعادة ما فقدوه وتعويضه.

وليست هذه الأحاديث ـ وأمثالها كثير ـ مجرد نصوص تدعو إلى التكلف البارد والورع المصطنع اللذين يقع فيهما بعض المنتسبين إلى الإسلام ودعوته، عن جهل وعدم فهم، أو عن بساطة وحسن نية، مما يجعل كثيراً من الناس ينفرون من دعاة لا يهتمون في دعوتهم إلا ببعض مظاهر الملبس والمأكل والمظهر. بل إن هذه الأحاديث وأمثالها لو قدمت إلى الناس على وجهها الصحيح من حيث هي موجهات لسلوك الأمة إلى ما ينفعها، وموجهات للمربين والمربيات إلى المعاني التي يجب أن تنشأ الأجيال عليها، وموجهات إلى واضعي المناهج

---

(١) صحيح البخاري برقم ٥٧٨٣ ومسلم برقم ٢٠٨٥ كلاهما عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٢) حديثان ضعيفان أولهما رواه الطبراني وابن عساكر عن ابن عباس وضعفه الحافظ العراقي والحافظ الهيثمي كما في فيض القدير للمناوي جـ٦ ص٨٨ . والثاني من الأحاديث المشتهرة على ألسنة الوعاظ، ولم أعرف من خرَّجه.

والبرامج والخطط الدراسية، بل والخطط الرياضية والتربوية والسياسية، إلى الصورة التي يجب أن يكون المسلم عليها: من رجولة بلا جفاء، وخشونة بلا غلظة، واحتمال للمكاره وصبر عليها، وأدب بلا ميوعة ولا استهتار، وقصد في استعمال ما أنعم الله به عليه مع إعطاء كل ذي حقٍ حقه، لو قُدمت على هذا النحو، لكان لها أبلغ الأثر في تنشئة الأجيال القادمة على نحو أصح وأسلم وأنفع مما نشأت عليه أجيال سابقة.

وليس معنى التربية على الرجولة والخشونة والجرأة والشجاعة أن يكون الإنسان جافيًا لا يحب، وقاسيًا لا يلين. بل الصحيح أن المسلم الذي أثَّر الإسلام فيه هو شخص يحب الناس لقاءه، ويأنسون لحديثه ويطمئنون إلى صدق نصحه وإخلاص وده. وهم لذلك يسمعون له إذا قال، ويستجيبون له إذا دعا، ويأتمنونه على أخص شؤونهم وأدقها، ويلتفون حوله إذا كان حاضراً ويفتقدونه ويحفظون غيبته حين يغيب.

وهناك آخر يبغض الناس ذكره، فضلا عن رؤيته. ويرونه منفراً غليظًا مستكبراً، فليس له من ود الناس نصيب. فهو مكروه إذا حضر، محمود غيابه إذا غاب. وما ذلك إلا لسوء سيرته فيمن يتصل به، وجفوته لمن هو أهل لصلته ووده، وتكبره على أقرانه ونظرائه. ولعمري إن هذه لأخلاق سوء جديرة بأن تنزل صاحبها منزلاً مذموماً عند الله وعند الناس.

والمربون، بما يقولون ويفعلون، يصنعون كثيراً مما يؤثر في أخلاق الأطفال والشباب، ويطبعهم في رجولتهم بأحد الطبعين، ويصبغهم بإحدى الصبغتين. فإن كانت الأولى كان لهم في كل خير يأتيه المرء أجر، وإن كانت الثانية كان

عليهم بقدر ما لم يحسنوا التوجيه من كل خطيئة وزر.

والقدوة المستفادة من خلق رسول الله ﷺ لا تنقضي، وقد قال الله تعالى له في كتابه الكريم: ﴿ **وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ** ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وأَمَرَهُ من فوق سبع سماوات بما يزيد من حب أصحابه وأتباعه له، وأنسهم به، فقال له: ﴿ **وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ** ﴾ [الحجر: ٨٨].

والمودة يلقى بها الإنسان أخاه فيظهرها له، أو يسرها له في نفسه فيذكره بالخير ويتمناه له، فرع من المحبة في ذات الله تعالى، التي تجمع المؤمنين وتميزهم عمن سواهم ممن لا تجمعهم إلا المنافع الدنيوية أو الشهوات والنزوات الزائلة الفانية.

وقد كان رسول الله ﷺ يوصي أصحابه بذلك فقال لأبي ذر رضي الله عنه: «لا تحقرن من المعروف شيئًا، ولو أن تلقى أخاك بوجه طلق»[١].

وأوصى أصحابه بالحرص على الكلام الطيب الذي جعله سبيلا للنجاة من النار حين قال: «اتقوا النار ولو بشق تمرة، فمن لم يجد فبكلمة طيبة»[٢]. وجعل الكلمة الطيبة في أي مجال كانت مما يثاب المرء عليه ويؤجر به: «الكلمة الطيبة صدقة»[٣].

فلنفقه هذه المعاني، ولنحرص على تنشئة أبنائنا وبناتنا على أخلاق الإسلام القويمة التي تُبْنى بها الأمم على الرجولة والشجاعة والجرأة في الحق، والحرص

---

(١) رواه مسلم عن أبي ذر برقم ٢٦٢٦.

(٢) متفق عليه من حديث عدي بن حاتم، البخاري برقم ٦٥٤٠، ومسلم برقم ١٠١٦.

(٣) رواه البخاري عن أبي هريرة معلقًا في كتاب الأدب، باب طيب الكلام؛ ووصله عنه برقم ٢٨٩١ و٢٩٨٩.

على المودة والمحبة والتعاون في الخير والسعي إليه بالعمل، كلما استطعنا، وبالكلمة الطيبة إن لم نستطع. وقديمًا قالت العرب: «المعروف شيء هين: وجه طلق، ولسان لين». وهما أمران لا يصعبان على أحد.

* * * * *

(٢٨)

من الجوانب التي تنال من الباحثين المعاصرين اهتمامًا ملحوظًا: الجانب الجنائي من التشريع الإسلامي. ويستتبع هذا الاهتمام تلقائيًا الاهتمام بالفقه المتضمن اجتهاد الفقهاء على مر التاريخ الإسلامي، وهو الاجتهاد المفَصَّل لقواعد التشريع، الشارح لمسائله على أصول مذاهب المجتهدين وما بينها من اختلاف يرتب بالضرورة اختلافًا في الفروع الفقهية.

وقد بدأ اهتمامي بهذا الجانب من ثروتنا التشريعية والفقهية مع بداية دراستي للقانون حين استرعى نظري أن أساتذتنا من علماء الشريعة وفقهائها يعقدون فصولاً مطولة للفقه المدني (فقه المعاملات) في كتب «المدخل» -وهي الكتب التي تقدم لطالب القانون أول وشيجة تربطه بدرس الفقه الإسلامي- ويكتفون في شأن الفقه الجنائي بإشارات عابرة.

ولم أجد غناءً حين بيَّن لي أحد كرام أولئك الأساتذة أن سبب ذلك هو استمداد القوانين المدنية العصرية (الوضعية) في كثير من المواضع من الفقه الإسلامي، وانقطاع الصلة بين هذا الفقه وبين القوانين الوضعية الجنائية. لم أجد في هذا الجواب غناءً لأنه مثَّل عندي -يومئذ- المشكلة نفسها.. لا سببها ولا حلها.

ولما أتيح لي أن أبدأ البحث العلمي للحصول على الدكتوراه اخترت موضوع «الجريمة السياسية في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي»، وسجلته في كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية تحت إشراف أستاذنا وأستاذ الجيل: العلامة الشيخ محمد مصطفى شلبي، وأستاذنا الجليل الدكتور رمسيس بهنام -رحمهما

الله. وحالت الظروف ـ آنئذ ـ بيني وبين إتمام هذا البحث، وهاجرت ـ مضطرًا ـ إلى خارج بلادي، وأتممت دراستي في جامعة لندن وجعلت موضوع بحثي هذه المرة أشمل وأوسع من تطبيق واحد، فدرست «نظرية العقاب» في الشريعة والقانون.

وقد تبين لي في أثناء رحلتي في طلب العلم أن إهمال الجانب الجنائي الإسلامي وإن رجع إلى أسباب عديدة تاريخية وسياسية، فإن أحد أهم أسبابه هو القعود عن الاجتهاد فيه، أو النكوص عن بيان ما أدى الاجتهاد إليه في مسائله. وكنت قد تبينت من قبل أن الاجتهاد لا يحيا حياة كاملة مثمرة إلابالتطبيق العملي، وأن عدم هذا التطبيق لا يجوز أن يوقف بحث الباحثين وعمل العلماء واجتهاد المجتهدين لبيان حكم الإسلام في كل مسألة من مسائل العصر، وفي بيان كيفية تطبيق الإسلام ـ في جوانبه كافة ـ في ظل الظروف المتغيرة التي يعيشها المسلمون من زمن إلى زمن ومن مكان إلى مكان.

وإذا كان الحكام السياسيون، والمشرعون، والقادرون على تغيير الأوضاع العامة في بلاد الإسلام يأثمون كلما تراخوا عن تطبيق أحكام الشريعة، فإن العلماء والباحثين، وأهل الاجتهاد منهم بوجه خاص، يأثمون كلما قعدوا عن بيان صلاحية هذه الأحكام للتطبيق في أزمنتهم التي يحيون فيها وتناط بهم في أثنائها عهدة البيان التي نص عليها القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ** ﴾ [البقرة:١٥٩].

وقوله تعالى: ﴿ **وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا**

تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: ١٨٧].

ولا يقال إن هذه النصوص خاصة بعلماء الأمم السابقة، لأن شريعتنا تجعل العلماء ورثة الأنبياء، وهم لا يرثونهم في أموالهم، وإنما يرثونهم في مهمة البلاغ والبيان.

وهو بلاغ يجب أن يتجدد في كل عصر بحيث تقوم الحجة على الناس أن حكم الإسلام - كاملاً غير منقوص - قد بلغهم. وعندئذ ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢] أو ﴿وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢].

وقد تنبَّه لهذه المعاني شيخ مشايخنا العلامة الشيخ أحمد (بك) إبراهيم أستاذ الشريعة الإسلامية الأسبق في كلية الحقوق بجامعة القاهرة، وزملاؤه من الرعيل الأول لأساتذة الشريعة في الجامعات المصرية، فوجَّهوا طلابهم في بداية العهد بمنح الكلية درجة الدكتوراه إلى دراسة الفقه الإسلامي الجنائي، فصدرت رسائل مبكرة في موضوعات مثل «الدية» (سنة ١٩٣٢) لأستاذنا الدكتور علي صادق أبو هيف، «والقصاص» (سنة ١٩٤٣) لأستاذنا المستشار أحمد محمد إبراهيم وغيرها.

ويقول أستاذنا المستشار الدكتور أحمد محمد إبراهيم في تقديم رسالته «القصاص» إنه اختار موضوعها عن قصد وبعد طول تفكير فقد «كانت الناحية الجنائية - وما زالت - الهدف الأساسي لمهاجمة التشريع الإسلامي، والمعقل الذي يتحصن خلفه المنادون بترك العمل به. وقد كسب هؤلاء الأشخاص الجولة الأولى في المعركة. فصارت الشريعة في مصر - الدولة التي دينها الإسلام، ومحطّ آمال المسلمين، وزعيمة الأمم الإسلامية - أضيع من

الأيتام في مأدبة اللئام، حتى ظُنَّ أن ما في المعاهدة المصرية الإنجليزية (يقصد معاهدة ١٩٣٦) وفي معاهدة مونترو، من أن أي تشريع مصري يطبق على الأجانب لن يتنافى مع المبادئ المعمول بها على وجه العموم في التشريع الحديث؛ قصد به إلى استبعاد تطبيق أحكام الشريعة »(١) .

ومما يبعث على العجب أن « الجولة الأولى » التي يشير إليها أستاذنا في هذا النص لا تزال مستمرة حتى اليوم. وفي تقديرنا أن بعض أسباب ذلك ما ذكرناه من قعود عن الاجتهاد، أو نكوص عن بيان ما انتهى الاجتهاد إليه، ظنًا من القادرين على الاجتهاد وبيانه أن مثل هذا البيان لا فائدة فيه. وهو ظن خاطئ لأن العلماء مأمورون بالبيان، غير مكلفين بتحقيق نتيجته وأثره من عمل الناس بما بينوه واتباعهم إياه. وهذا التكليف نفسه هو تكليف الرسل: ﴿ **لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ** ﴾ [البقرة: ٢٧٢] ﴿ **فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ (٢١) لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ** ﴾ [الغاشية: ٢١-٢٢]

ومواضع الاجتهاد الجديد في الفقه الجنائي الإسلامي أكثر من أن تحصى، وما وقع فيه الاجتهاد فعلاً كثير، وبعضه سيكون موضوع حديثنا في الفصول القادمة.

* * * * *

---

(١) دكتور أحمد محمد إبراهيم، القصاص في الشريعة الإسلامية وقانون العقوبات المصري، القاهرة، ١٩٤٤، ص (ب) من المقدمة.

(٢٩)

رصدنا في كتابنا عن «أصول النظام الجنائي الإسلامي»[١] حركة البحث العلمي حتى تاريخ صدوره في الجانب الجنائي من الفقه الإسلامي. وأشرنا إلى تطور حركة التشريع المعاصر في البلاد العربية نحو الاستمداد من الفقه الإسلامي. ورأينا - يومئذ - أن نجاح هذه الحركة، وانتشار آثارها في الوطن الإسلامي كله، يقتضي اجتهاداً معاصراً في مسائل كثيرة.

وبعض الناس يرى أن الاجتهاد المعاصر يعني، أو يستلزم، التخلص من النصوص الثابتة في القرآن الكريم والسنة النبوية، وإطلاق القدرة البشرية بغير حدّ ولا قيد لتقرر ما تراه من أحكام. ومعظم هؤلاء يقولون إن ذلك هو مقتضى احترام «العقل» في مواجهة أو مقابلة «النقل». أو يقولون إن ذلك هو معنى الاعتناء «بالمصلحة» وإنزالها المنزلة اللائقة بها في التشريع.

وقليل منهم يجهرون بلا مواربة بأن النصوص القرآنية والنبوية نزلت لزمان غير زمننا، وظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية غير ظروفنا، فلا تثريب علينا إن نحن تركناها وراء ظهورنا، ونحيناها جانباً عن التحكم في تنظيم حياتنا.

ويتجمَّل الأقلون منهم فيتذرعون ببعض ما كتبه أسلافنا عن قاعدة تغير الأحكام - الاجتهادية غير النصية - بتغير الزمان، واضعين إياها في غير موضعها، ومستندين إلى كلام الأسلاف - على نفاسته ودقته وصحته - في غير مورده.

---

(١) الطبعة الرابعة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٦ .

ومواجهة هذه الدعاوى كلها ليس هنا مجالها. ولكن الذي يجب علينا بيانه هو أن المنهج الاجتهادي الذي ندعو إليه، ونحاول العمل به، ونقيس آراءنا وآراء غيرنا على أصوله، يقوم على محاولة تيسير تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في الواقع المعاصر. وتقديم فقه هذه الشريعة - الذي هو فهمها البشري - بصورة تلائم زمننا وتصلح له.

وفي نظرنا أن هذا العمل أصبح من الضرورات.

فإن فقهنا الجنائي الإسلامي وقد انفصل عن واقعنا أكثر من مائة سنة أضحى غريبًا عنا كما أصبحنا غرباء عنه، حتى قال أستاذنا الجليل المستشار عبد الحليم الجندي: «إن رجال القانون - وهم مشرعو العصر وقضاته ومحاموه - «منهم من يتجرع الفقه الإسلامي ولا يكاد يسيغه، ثم إنهم يفهمون هذا الفقه على أساس مبادئ القانون التي شرعها لهم مشروعهم وهي أسس تخالف مبادئ الشريعة الإسلامية التي صلح أمرنا كلما تمسكنا بها»[1].

ولذلك فإن الواجب العلمي والديني يقتضي مع التخصص والعمق في البحث، اليسر والوضوح في البيان، وحسن الاختيار الذي تزول معه العقبات القائمة في سبيل التطبيق بدلاً من أن تتراكم أو تتفاقم.

ويقوم المنهج الذي ندعو إليه ونتمسك باتباعه على قاعدة الاجتهاد المسلّمة في الفقه الإسلامي منذ عصر التشريع إلى اليوم:

---

(١) عبد الحليم الجندي من كتابه نحو تقنين جديد للمعاملات والعقوبات من الفقه الإسلامي، القاهرة ١٩٧٣، ص ١٥٣-١٥٤.

أن النصوص الصريحة واجبة الاتباع.

وأن هدف الاجتهاد هو تطبيق هذه النصوص في الزمن الذي يقع الاجتهاد فيه.

وحين يقتضي هذا المنهج اجتهاداً غير مسبوق، أو ترجيحًا لرأي قلَّ مؤيدوه، فإن خوف الخطأ لا يجوز أن يوقفنا عن الاجتهاد، وخشية معارضة الكثرة لاينبغي أن تمنعنا من حسن الاختيار الذي يناسب تطبيق الشريعة في عصرنا.

والقيد الوحيد الذي يرد على هذا الاجتهاد حين تدعو الحاجة إليه، أو على الاختيار الذي يرجح في النظر الصحيح، هو أن يكون لما نذهب إليه دليل من أصول الشريعة ونصوصها، أو يكون قولنا مما تقبله تلك الأصول وتحتمله النصوص لا مما يأباه أي منهما أو يرده. وقديما ذهب الإمام الشافعي بحق إلى أنه ليس لأحد من أهل الاجتهاد أن يتبع غيره فيما اختلف فيه رأياهما، بل على كل واحد منهما أن يعمل باجتهاده[١].

وعلى أساس هذا المنهج سار عملنا في بحوثنا الفقهية كلها مدركين أن واجب كل جيل أن يكون له فقهه الذي يفهم به النصوص ويؤدي به واجبه نحو الالتزام بها. وأن أسلافنا الذين أدوا هذا الواجب خير أداء قد برئت منه ذممهم. وأن ذمة جيلنا لا تبرأ بالوقوف عند نقل أقوالهم دون النظر فيها وفي الأدلة التي بنيت عليها وفي المصالح التي تتغياها. وإنما تبرأ ذمة كل جيل بأن يصنع مثلما صنعوا. بعد أن يستوفي شروط العلم المقررة لأهلية البحث والنظر. لأن القول بغير استيفاء هذه الشروط يكون قولا بغير علم، وهو مردود على صاحبه في

---

(١) اختلاف الحديث للشافعي ص ١٤٨ .

الدنيا، وقائله مذموم عند العقلاء، آثم عند العلماء.

والاجتهاد الجديد في المجال الجنائي يشمل عدداً من الجرائم التي تعرف باسم جرائم الحدود، ويشمل نظام التعزير كله، ويشمل كثيراً من قواعد الإثبات الجنائي ويشمل نطاق بعض القواعد الحاكمة للنظام الجنائي الإسلامي كله مثل قاعدة درء العقوبات بالشبهات، وقاعدة عدم رجعية النص الجنائي إلى الماضي.

وأساس الاجتهاد في شأن جرائم الحدود كونها محدودة العدد مقررة بالنصوص الصريحة من الشارع في القرآن الكريم أو السنة النبوية.

وأن عقوباتها ـ كذلك ـ مقدرة تقديراً دقيقًا في أحد الأصلين الثابتين.

وأنها ـ بسبب ذلك ـ لا يتصور الزيادة عليها أو النقص منها، ولا مجال للتعديل في العقوبة المقررة لأيٍ منها زيادة أو إنقاصاً، ولا مجال لأن يدخلها التخفيف أو العفو بعد ثبوتها.

والاستثناء الوحيد في ذلك هو جواز العفو عن عقوبة القصاص في جرائم الاعتداء على النفس، وهي لا تدخل على كل حال ـ في دقيق النظر الفقهي ـ في نطاق جرائم الحدود. وإنما تذكر معها باعتبارها محل عقوبة نصية، ومع ذلك يجوز فيها العفو، على تفصيل طويل ليس هنا مجال بيانه.

فإذا بينت الدراسة المتأنية التفصيلية للأدلة الصحيحة أن بعض ما يسمى «حدًّا» من الجرائم أو العقوبات يفتقر إلى شروط اعتباره كذلك فإنه لا يجوز لنا الإصرار على التسمية القديمة الشائعة، وإنما يجب أن نبين الحقيقة التي تقود الأدلة إليها وتدل عليها.

وعلى هذا النحو ذهبنا إلى أن جريمة «البغي» (الخروج على الحاكم المسلم بتأويل ولو كان بعيداً) التي يدخلها جانب كبير من الفقه التقليدي ضمن جرائم الحدود، ويعتبرون عقوبتها هي الإعدام، انتهينا إلى أن هذا الفعل ليس جريمة أصلاً، ولكنه في صحيح الفهم للنصوص القرآنية والنبوية، ولصنيع الصحابة، يعد «تعدياً» أو بتعبير الفقهاء «صيالاً» يجب منعه ودفعه. ولكنه لا يعد جريمة يعاقب مرتكبها، ولا يعدّ «الدفع» الواجب عقوبة توقع على الصائل. وإنما هي رد فعلٍ مساوٍ لفعله ومضادٍ له في اتجاهه.

والاستدلال على هذا الرأي وبيانه محله في الفصل التالي بإذن الله.

* * * * *

(٣٠)

الرأي المشهور أو الشائع في الفقه الجنائي الإسلامي أن الخروج على الدولة وهو المعروف باسم «البغي» يعد جريمة من جرائم الحدود عقوبتها القتل أو الإعدام بالتعبير العصري.

والخروج على الدولة أو بالأحرى على الحكومة القائمة في النظم القانونية المعاصرة جريمة من الجرائم الخطيرة التي تعنى مدونات القانون الجنائي التشريعية والفقهية بتفصيل أحكامها عناية كبيرة.

فقانون العقوبات المصري - مثلا - يسمي هذه الجرائم جرائم أمن الدولة من جهة الداخل، ويفرد لأحكامها الباب الثاني من الكتاب الثاني من مدونة قانون العقوبات «المواد من ٨٦ إلى ١٠٢ مكرر» ويقرر لها عقوبات تصل في أحيان كثيرة إلى الإعدام.

ويعدَّلُ التشريع الخاص بهذه الجرائم بين وقت وآخر لتشديد عقوباتها وتوسيع نطاق التجريم بإدخال أفعال جديدة لم تكن مجرمة من قبل. وقد كان آخر هذه التعديلات - في قانون العقوبات المصري - ما تضمنه القانون رقم ٩٧ لسنة ١٩٩٢ الذي صدر ونشر في ١٨/٧/١٩٩٢؛ ثم القانون رقم ٩٥ لسنة ٢٠٠٣ الذي نشر في الجريدة الرسمية بتاريخ ١٩/٦/٢٠٠٣.

ويستهدف تجريم الأفعال المنصوص عليها في تلك المواد - وفي مثيلاتها في قوانين العقوبات في مختلف الدول - وتقرير عقوبات مغلظة لها، حماية النظام السياسي القائم، بصرف النظر عما إذا كان هذا النظام عادلا أم ظالمًا، محققًا

لآمال الشعب أم مهدراً لها، مرضياً عند غالبية الناس أم كان محل سخطهم وغضبهم ونقمتهم، فالهدف إذن هو حماية الاستقرار السياسي بغض النظر عن أي اعتبار آخر.

وفي هذا الأمر بوجه خاص يبدو الفرق كبيراً بين النظام الجنائي الإسلامي والنظم الوضعية، فإن فعل «البغاة» الذي يعرف بـ«البغي» وهو الخروج على الحكومة أو محاولة تغييرها بالقوة لا يعد كذلك - أي لا يعد بغياً - إلا إذا كان يتضمن خروجاً «على الحاكم الشرعي بغية عزله عن الحكم، بتأويل، مهما كان بعيد المأخذ».

أو هو كما يعرفه فقهاء المذهب الحنفي «الخروج على إمام الحق بغير حق»[(١)]، و «إمام الحق»، و «الحاكم الشرعي» تعبيران فقهيان عن الحكومة أو النظام السياسي الذي يقوم وفق أحكام الإسلام ويحقق الغايات والمصالح العليا المنوطة بالحكومة في الدولة الإسلامية[(٢)].

وجرائم أمن الدولة الداخلي من الجرائم القانونية التي يصنعها القانون المطبق، في مجتمع ما، صنعاً خاصاً بكل مجتمع، ليضمن عن طريق التهديد بالعقوبات المقررة لها قدراً كافياً من الحماية القانونية للأنظمة المختلفة التي تحدثها الدولة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها. ولا بأس على الدولة أن تصدر من القوانين ما تحتاج إليه لحماية نظمها المختلفة بل لعل ذلك من واجباتها

---

(١) الدر المختار للحصكفي ج١ ص ٤٨٧ .

(٢) كتابنا في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ١٢٥ .

التي تحقق بها الاستقرار للناس وتتجنب بها وقوع القلاقل المضرة والفتن المهلكة.

والنظم الجديرة بالحماية القانونية في الفقه الإسلامي هي النظم القائمة على أحكام الإسلام التشريعية أو الاجتهادية، لذلك اعتبر الخارجون على إمام الحق أو الخارجون على «الحاكم الشرعي» هم البغاة الذين يتعين ردهم وكفهم عن الخروج والعدوان.

وسمي فعلهم بغيًا، أي ظلمًا وتعديًا.

والفقهاء يعتبرونهم مخطئين في الخروج ويوجبون مقاتلتهم لكفهم عنه ورد عدوانهم على الحاكم الشرعي ومن معه. ولكنهم لا يكفرونهم ولا يفسقونهم بهذا الخروج لأنهم إنما «يخرجون بتأويل وإن أخطأوا فيه». وهم يحسبونه صحيحًا باعتقادهم. ولا يرى الفقهاء أن اسم البغي يفيد الذم. ويذهبون إلى أن الأحاديث التي يرد فيها ما يقتضي ذم البغاة محمولة على الخارجين بتأويل فاسد قطعًا أو بلا تأويل أصلاً.[1]

ولذلك يذهب رأي راجح في الفقه الإسلامي إلى أن الذين يخرجون على الإمام (= الحكومة) لظلم وقع عليهم «ليسوا من أهل البغي. وعليه أن يترك الظلم وينصفهم. ولا ينبغي للناس أن يعينوا الإمام على البغاة، لأن فيه الإعانة على الظلم. ولا أن يعينوا تلك الطائفة (البغاة) على الإمام، لأن فيه الإعانة على الخروج على الإمام»[1] .

ويقترب هذا الرأي من رأي الإمام مالك رضي الله عنه الذي سئل عن مقاومة

---

(١) كتابنا في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص ١٧٣ وما بعدها.

البغاة هل هي واجبة؟ فأجاب: «إن كان الإمام مثل عمر بن عبد العزيز وجب على الناس الذب عنه (=الدفاع عنه) والقتال معه. وأما غيره فلا. دعه وما يراد منه، ينتقم الله من ظالم بظالم ثم ينتقم من كليهما»(٢).

والمصدر التشريعي لأحكام البغاة في الفقه الإسلامي هو قول الله تعالى في سورة الحجرات: ﴿ **وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٩) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ** ﴾ [الحجرات: ٩-١٠]

والنص القرآني صريح في أن القصد من القتال هو الحيلولة بين الفئتين المختلفتين من المؤمنين وبين استمرار بغي إحداهما على الأخرى أي ظلمها لها وعدوانها عليها.

والنص القرآني يسمي الفريقين المتقاتلين «إخوة».

ويأمر بالإصلاح بينهما مع القسط وهو العدل الذي يرضي الله ورسوله.

ولم يفهم الصحابة غير ذلك من هذا النص. فقد وقعت الفتنة الكبرى في زمن أمير المؤمنين على بن أبي طالب رضي الله عنه، وفي خلافته، إذ خرج عليه الخوارج وقاتلوه وقاتلهم، وقرر قاعدة التعامل معهم بقوله مخاطباً إياهم، حين قاطعوه وهو يخطب في مسجده،: «لكم علينا ثلاث: ألا نمنعكم مساجد الله

---

(١) حاشية الشلبي على تبيين الحقائق للإمام الزيلعي الحنفي، ج٣ ص ٢٩٤ .

(٢) شرح الخرشي على مختصر خليل وهو ينقل عن سحنون عن ابن القاسم، ج٥ ص٣٠٢ .

أن تذكروا فيها اسم الله وألا نمنعكم الفيء، (الغنائم المأخوذة في قتال المشركين والكفار) ما دامت أيديكم مع أيدينا، وألا نبدأكم بقتال ما لم تبدأونا » .

وسئل عنهم: هل هم كفار؟ فقال: « من الكفر فروا » .

فقيل له: أمنافقون؟ فقال: « المنافقون لاّ يذكرون الله إلا قليلا » . (وقد كان الخوارج من أحسن الناس عبادة بالرغم من ضلالهم في التأويل والتفسير) .

فقيل له فما هم؟ فقال: « إخواننا بغوا علينا » .

ولا يعرف في الصحابة رضوان الله عليهم من خالف عليًّا رضي الله عنه في هذا المذهب. ولم يخرج عن هذا الأصل وما ترتب عليه من قواعد وأحكام أي مذهب من مذاهب الفقه المعروفة.

ولذلك قلنا إن البغي أو الخروج على الحاكم هو من باب العدوان أو « الصيال » الذي يجب دفعه ومنعه. ولذلك جاز قتالهم من باب « دفع الصائل » أو بالتعبير الحديث « الدفاع الشرعي العام » أي الدفاع الشرعي عن الجماعة كلها.

وهذا الرأي هو الذي يتفق مع ما قرره الفقهاء من أنه إذا أمكن دفعهم بغير قتال لم يكن قتالهم جائزاً.

وما قرروه من أنهم لا يضمنون ما أتلفوه من الأنفس والأموال (أي لا يدفعون دية القتلى أو الجرحى أو التعويض عن الماديات التي يتلفونها) .

ولو كان فعلهم جريمة لكان الضمان واجبًا عليهم ولَوَجب القصاص منهم في الأنفس والجراح وما إليها.

والفقهاء متفقون على وجوب دعوتهم إلى العودة إلى لزوم الطاعة والجماعة، وهو أمر لا نظير له في مرتكب أي جريمة كانت، إذ حكم مرتكب الجريمة ـ بعد ثبوتها عليه قضاءً ـ أن توقع عليه عقوبتها.

وإذا كان المقصود بدفع صيال البغاة هو ضمان حماية النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها، مما تقوم الحكومة الإسلامية على حمايته، فإن فهم الأحكام الواردة في شأنهم في مباحث الفقه الإسلامي على أنها تقرر دفع العدوان ورده يقود بغير عناء إلى أن الصائل أو المتعدي هنا ليس مرتكب جريمة. وأن دفعه ومنعه، ولو بالقتال المقرر في آيتي سورة الحجرات، ليس عقوبة.

وعلى الدولة الإسلامية المعاصرة أن تضع القواعد الضرورية لحماية نظمها، معتمدة في ذلك على السلطة المخوّلة لها لتحقيق المصالح وجلبها، ودرء المفاسد ومنعها، دون الحاجة إلى تحميل النصوص فوق ما تحتمل أو تأويلها وهي صريحة لا تحتاج إلى تأويل.

* * * * *

(٣١)

حرَّم القرآن الكريم شرب الخمر تحريمًا قاطعًا. بل إن التحريم النصّي يقتضي البعد عن التعامل في الخمر بجميع صور التعامل، حتى بحضور المجلس الذي تشرب فيه. فقد قال الله تعالى في سورة المائدة: ﴿ **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٠) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ (٩١)** ﴾ [٩٠ – ٩١].

وفي شرح هاتين الآيتين الكريمتين يقول شيخنا العلامة محمَّد مصطفى شلبي - رحمه الله -: « إن آيتي تحريم الخمر من أقوى ما جاء في القرآن الكريم دالاً على التحريم، إذا اجتمع فيهما أمور كل واحد منها يكفي في التحريم لو انفرد:

فأولها: جمع الخمر والميسر والأنصاب والأزلام والحكم عليها بأنها رجس،

وثانيها: الحكم عليها بأنها من عمل الشيطان،

وثالثها: قوله تعالى: « فاجتنبوه » . وهو لفظ أقوى في الدلالة على التحريم من لفظ « حرمت » . لأنه لو عبَّر بالتحريم لانصرف إلى تحريم شربها، لكن التعبير بلفظ « اجتنبوه » أوجب الابتعاد المفيد الانصراف عنها في أية صورة: شربها وبيعها وأكل ثمنها وشرائها وحملها وإهدائها.. إلخ. ويؤيد ذلك قوله تعالى في سورة الحج ﴿ **فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ** ﴾ [الحج: ٣٠]

ورابعها: تعليق الفلاح على اجتنابها، وكيف تطيب نفس المؤمن بإتيان ما

لايفلح إلا بتركه؟ وهل يفقه من يبيح مثل هذا؟

وخامسها: إيقاع العداوة والبغضاء بين الناس،

وسادسها: صدها ـ أو صد الشيطان بها ـ عن ذكر الله المؤدي إلى طمأنينة نفس المؤمن وقلبه، فيبقى صاحب الخمر في غم وضيق وقّلق،

وسابعها: وقوع الصد عن الصلاة بها، والصلاة هي ناهية العبد عن الفحشاء والمنكر والبغي،

وثامنها: قول الله تعالى: ﴿ فهل أنتم منتهون ﴾؟ وهو من أقوى أساليب التهديد، ولذلك نقل عن الصحابة حين بلغتهم الآية قولهم: «انتهينا يا ربنا انتهينا» الذي يفيد استجابتهم الفورية للتحريم الذي فهموه من الآية وماختمت به من التهديد الصريح»[1].

والخمر في الإسلام ـ كما ثبت بصحيح السنة ـ اسم لكل ما خامر العقل، أي خالطه فأذهبه أو عاقه عن العمل بكفاءته المعتادة التي وهبها الله لصاحب العقل. ولذلك فإننا نرى أن المخدرات بأنواعها كلها تدخل في حكم التحريم بصريح النص، لا بطريق القياس أو غيره من طرق الاجتهاد والاستنباط.

والفقهاء ـ أو جمهورهم ـ يذهبون إلى أن عقوبة شرب الخمر من عقوبات الحدود. ولكنهم يختلفون في مقدارها: فالأحناف والمالكية والحنابلة يرون أن عقوبة شرب الخمر هي الجلد ثمانين جلدة والشافعية والظاهرية والزيدية يذهبون إلى أن عقوبة شرب الخمر هي الجلد أربعين جلدة فقط. وبعض هؤلاء يرون

---

(١) محمد سليم العوَّا، في أصول النظام الجنائي، ط٤ ص ١٧٩ .

جواز الزيادة على الأربعين على سبيل التعزيز إذا تمادى الناس في الشراب وتحاقروا العقوبة وبعضهم لا يجيز ذلك.

ومما تجب ملاحظته أن القرآن الكريم الذي حرَّم الخمر تحريمًا قاطعًا لم يذكر لشاربها أية عقوبة. بل إن التحريم نفسه جاء متدرجًا في آيات قرآنية أربع نزلت أولاها في مكة المكرمة وآخرها في المدينة المنورة بعد سنين من الهجرة إليها.

فقد ذكر القرآن الخمر أولاً في سورة النحل في قوله تعالى: ﴿ **وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** ﴾ [النحل:٦٧] والسكر هي الخمر. ففي النص إلماح إلى أن هناك فارقًا بينها وبين غيرها مما يتخذ من ثمرات النخيل والأعناب. والتعقيب بأنه يتضمن آياتٍ لقوم يعقلون ذو دلالة لا تخفى على سبب الفرق بين النوعين.

ثم نزلت آية سورة البقرة: ﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا** ﴾. [البقرة: ٢١٩]. وتلتها آية سورة النساء: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ...** ﴾ [النساء: ٤٣].

فتأول قوم هاتين الآيتين فأقلعوا عن الخمر. وتركها بعضهم في حالة الصلاة. فلما اطمأنت النفوس، ومهَّد الطريق إلى الحكم النهائي، نزلت آيتا سورة المائدة وحرمت الخمر بهما إلى الأبد.

ولم يكن هذا التدرج في التحريم إلا مراعاة لحالة الإلف التي كانت بين معظم الناس وبين الخمر - حتى كان عمر بن الخطاب يقول: «اللهم بين لنا في الخمر

بيانًا شافيًا ـ وهي الحالة التي نعرفها اليوم باسم «الإدمان». ونعرف من الطب ومن علم النفس أن الإقلاع عما أدمنه الإنسان من أشد الأمور صعوبة ومن أكثرها احتياجًا إلى وقت طويل لنجاحه واستقراره.

والثابت أن رسول الله ﷺ، وأصحابه من بعده، قد أوقعوا بشارب الخمر عقوبات متنوعة منها مطلق الضرب: «أتي رسول الله ﷺ برجل قد شرب الخمر، فقال: اضربوه. فمنا الضارب بيده، والضارب بنعله، والضارب بثوبه..»[(١)].

وفي بعض الحالات أمر النبي بتبكيت شارب الخمر، أي توبيخه.

وفي بعضها حثًا في وجه شارب الخمر التراب بعد ضربه.

وفي بعضها الآخر أنه نهى عن الدعاء عليه فقال: «لا تقولوا هكذا. لاتعينوا عليه الشيطان».

ولا يعرف مثل هذا التفاوت في العقاب من حالة إلى أخرى إلا إذا كانت العقوبة تعزيرية يجوز فيها تفريد العقاب باختلاف أحوال الجناة لاختيار ما يُصْلِحُ كلَّ جان أو يردعه عن العود إلى جريمته. أما عقوبات الحدود فهي لاتختلف باختلاف أحوال مرتكبيها وإنما تطبق على الجميع فيها عقوبة واحدة.

وفي صحيح الرواية أن التحديد (بأربعين جلدة أو ثمانين) إنما كان في عهد الصحابة. ومجموع الروايات عنهم في ذلك يقطع بأنهم فهموا أن العقوبة

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده برقم ٧٩٧٣؛ والبخاري في صحيحه برقم ٦٧٧٧؛ وأبو داود في سننه برقم ٤٤٧٧، وكلهم عن أبي هريرة.

تعزيرية متروك أمر تقديرها لسلطة التشريع في كل زمان لتقرر في شأنها ما تراه صالحًا.

ويؤكد ذلك ما رواه الأئمة: البخاري، ومسلم، وأبو داود، وابن ماجه، عن علي رضي الله عنه من قوله: «ما كنت لأقيم الحد على أحدٍ فيموت وأجِدُ في نفسي منه شيئًا، إلا صاحب الخمر فإنه لو مات وديته، وذلك أن رسول الله لم يسنَّه»[١]. أي إن موت الجاني بسبب تنفيذ العقوبة عليه لا يوجب له أو لأهله تعويضًا يأخذونه من بيت مال المسلمين إلا في حالة عقوبة شرب الخمر لأنها لم تحدد أو تقدر بالنص وإنما بالاجتهاد.

وروى الإمام أحمد، في مسنده، وأبو داود والنسائي، في سننهما، عن عبد الله بن عباس قوله: «إن رسول الله لم يَقِتْ في الخمر حداً»[٢] ومعنى لم يقت: لم يُعَين مقداراً يكون هو العقوبة المقررة لشرب الخمر[٣] وأي فعل لم يحدد الشارع له عقوبة معينة، وشُرِعَ العقاب عليه يكون جريمة تعزيرية وتكون عقوبته كذلك.

وعقوبات الحدود محصورة في جرائم وردت في خصوصها نصوص صريحة

---

(١) متفق عليه من حديث علي بن أبي طالب، رضي الله عنه؛ وهو في البخاري برقم ٦٧٧٨، وفي مسلم برقم ١٧٠٧ .

(٢) كنز العمال رقم ١٣٧٠٢، وهو في المسند برقم ٢٩٦٤؛ وفي سنن أبي داود ٤٤٧٦، والعزو إلى النسائي في نيل الأوطار (ولعله في الكبرى). وقد ضعفه شعيب الأرنؤوط (رقم ٢٩٦٣ من طبعته) والألباني بينما قال إن سنده قوي الإمام الشوكاني، ويشهد لمعناه الحديث السابق المتفق عليه عن علي رضي الله عنه.

(٣) الشوكاني في المصدر السابق.

بتحديد العقاب في القرآن الكريم أو السنة النبوية. وليس لأحد أن يزيد عليها أو ينقص منها. وهي عقوبات لا تقبل العفو ولا يدخلها التخفيف، ولا تثبت إلا بدليل قطعي يستيقن به القاضي من وقوعها ونسبتها إلى المتهم. وإذا ثبتت الجريمة، ووقعت عقوبتها، ترتب عليها عقوبات تبعية تتعلق بأهلية المحدود للشهادة أمام القضاء، ولتولي الوظائف العامة، بل قد يترتب عليها آثار مدنية تؤثر في حياته العائلية وحقوقه المتعلقة بالولاية والحضانة والوصاية وما إليها.

وفي كل ذلك تختلف جرائم الحدود وعقوباتها عن جرائم التعزير وعقوباتها بحيث يكون الخطأ في تكييف إحداهما مرتبًا نتائج لم يرتبها الشارع، ومتضمنًا التسوية بين مختلفين، وهو أمر لا يجوز في صحيح الفقه.

وقد نصت قوانين ومشروعات قوانين عربية متعددة على عقوبات تعزيرية لشرب الخمر وللاتجار فيها منها قوانين الكويت (قانون الجزاء العقوبات) في المادتين ٢٠٦ و ٢٠٦ أ وب وج. والقانون الليبي الصادر سنة ١٩٦٩ والمعدل في سنة ١٩٧٣ . ومشروع القانون السوداني الذي أعدته اللجنة الفنية لتعديل القوانين سنة ١٩٨٢، وغيرها. وهذا الاتجاه التشريعي يتفق مع التكييف الصحيح لجريمة شرب الخمر وعقوبتها. ولا مأخذ على الذاهبين إليه ما دام التشريع مؤديًا الغاية المرجوة منه وهي مكافحة تعاطي الخمور وما تؤدي إليه من أضرار بالغة بالفرد والجماعة.

* * * * *

(٣٢)

من مواضع الاجتهاد المعاصر في الفقه الجنائي الإسلامي مسألة عقوبة المرتد، وهل هي من عقوبات الحدود أم من عقوبات التعزير.

وقد سبق لنا أن بحثنا هذا الأمر في دراسة تفصيلية له في كتابنا: «في أصول النظام الجنائي الإسلامي»[١]. ثم كانت حادثة مقتل الدكتور فرج فودة وشهادة شيخنا المرحوم العلامة محمَّد الغزالي أمام محكمة الجنايات بشأنها، وما أثارته هذه الشهادة من ردود أفعال عديدة، وكتبنا يومها فصلاً طويلاً في الموضوع ضمنَّاه أخيرًا كتابنا : «الحق في التعبير»[٢]، مع فصول أخرى كتبناها بمناسبة حكمي محكمة الاستئناف ومحكمة النقض بالتفريق بين الدكتور نصر أبو زيد وزوجته، بعد إقامة دعوى حسبة بهذا الطلب، مبنية على تضمن بعض كتبه ما يفيد ارتداده عن الإسلام. وإلى هذين الكتابين أرجو أن يعود القارئ المهتم بتفصيل هذه المسألة.

وخلاصة ما انتهى إليه بحثنا في هذه المسألة أن العقاب المشروع على جريمة الردة هو عقاب تعزيري. وأن الردة إذا بقيت في نطاق الاعتقاد الشخصي للمرتد، وظلت في مكنون سريرته وخبيء نفسه، فإن أحدًا لا يحق له البحث في

---

(١) محمد سليم العوَّا، المرجع السابق، ص ١٩٩ - ٢٣٤ . وقد اطلعت في أثناء تصحيح تجارب هذه الطبعة، من كتابنا هذا، على كتاب الدكتور/ طه جابر العلواني: «لا إكراه في الدين» ط دار الشروق الدولية ٢٠٠٦، فلم يزدني ما فيه إلا اقتناعًا بصحة ما انتهيت إليه في شأن جريمة الردة وعقوبتها. وقد لاحظت فيه نقولاً غير دقيقة آمل أن يتداركها المؤلف في طبعات كتابه القادمة؛ انظر مثلا: ما نقله من كلام الشافعي عن البيهقي (ص١٢٢) ولاحظ أصله في سنن البيهقي جـ١٢ ص٣٨٣ .

(٢) قراءة في قضية نصر أبو زيد، الطبعة الثانية دار الشروق ٢٠٠٣ .

السرائر أو التفتيش في الضمائر للكشف عن عقائد الناس ومدى اتفاقها أو اختلافها مع صحيح العقيدة الإسلامية.

ولكن المجاهرة باعتقاد مخالف للإسلام - بعد أن كان المرء مسلمًا مُعْلَنَ الإسلام أو مَعْرُوفَهُ أو ظاهِرَهُ - هو الذي يعد ردّة تجيز عقاب صاحبها بالعقوبة التعزيرية التي يقررها التشريع المطبق في الدولة الإسلامية التي تقع في نطاقها جريمة الردة.

ولا يجوز توقيع هذه العقوبة التعزيرية إلا بعد محاكمة علنية عادلة، يكفل فيها للمتهم بالردة حق الدفاع عن نفسه، كما يكفل هذا الحق لسائر المتهمين بارتكاب أية جريمة. ولابد أن يتضمن هذا الدفاع كشف الشبهات التي تعرض للمتهم بالردة، ومناقشتها وبيان بطلانها بيانًا يقنع المتهم بالردة، أو تقوم به الحجة الثابتة عليه: أنه مرتد عن بينة وبصيرة.

ولا يجوز - في هذا العصر الذي يوصف بعصر التخصص - أن يقوم بهذا الأمر القاضي الذي يُحَاكَمُ المتهم بالردة أمامه، كما يفهم من بعض التعبيرات في كتب الفقه. وإنما يجب - في نظرنا - أن يندب بعض المتخصصين من العلماء ذوي العلم الراسخ والثقافة العصرية الواسعة - في كل عصر بحسب ثقافته والعلم المعروف فيه - لمناقشة المتهم بالردة وبيان وجه الحق - أو وجوهه - له، ليرجع عن ردته، أو إقامة الحجة عليه ببيان فساد تأويله وبطلان شبهته، ليجوز القضاء بتوقيع العقوبة عليه.

وهذا الإجراء هو المعروف في الفقه الإسلامي بـ «الاستتابة».

وللفقهاء قولان في كونها واجبة أو مندوبة.

وفي تقديرنا أن الاستتابة في أي تشريع عصري مبني على الإسلام جديرة أن تكون واجبة قبل الحكم بالعقوبة. ولا بأس من إيجابها ـ كذلك ـ قبل الحكم بالآثار المدنية للردة، وإن كان هذا يقتضي تعديلاً تشريعيًا للقوانين المطبقة في معظم البلاد العربية، ومنها القانون المصري، إذ أن الاستتابة ـ على القول المعمول به في القضاء المصري ـ وهو أرجح الآراء في مذهب الإمام أبي حنيفة ـ غير واجبة ولا مستحبة.

ولا يقال إن القاضي حين يأمر «بالاستتابة» يكون قد أبدى في الدعوى رأيًا كشف عن عقيدته فيها قبل إصدار الحكم مما يجعله غير صالح للفصل فيها. لا يقال ذلك لأن الاستتابة تجري مجرى ندب الخبراء لبيان بعض مسائل الواقع في مختلف أنواع الدعاوى. ولا يملك القاضي أن يكوّن رأيًا صحيحًا متكاملاً يبني عليه قضاءه إلا بعد أن يطلع على تقرير الخبير الذي ندبه. وهكذا سيكون شأن العلماء الذين تندبهم المحكمة للقيام بمناقشة المتهم بالردة وبيان حقيقة اعتقاده.

ولا يقاس ندب العلماء للقيام بتلك المناقشة على إحالة الأوراق إلى المفتي في القضايا التي يراد الحكم فيها بعقوبة الإعدام. ذلك أن قانون الإجراءات الجنائية المصري (المادة ٣٨١) يجعل تلك الإحالة واجبة عندما تقرر المحكمة الحكم بالإعدام، أي بعد تمحيص الوقائع ومعرفة حكم القانون فيها على وجه اليقين. ولذلك فإن رأي المفتي رأي استشاري، غير ملزم، يجوز للمحكمة أن تأخذ به أو تلتفت عنه. ويجوز لها إذا لم يصل إليها رد المفتي في خلال عشرة أيام أن تحكم في الدعوى ولو حكمت بالإعدام.

أما العلماء الذين يقومون بمناقشة المتهم بالردة فإن ندبهم يتم قبل أن تكوّن

المحكمة عقيدتها في الدعوى. وتقريرهم دليل من الأدلة المعروضة على المحكمة فيها، بل لعله أقوى هذه الأدلة وأهمها. فلا مجال، إذن، لقياس ندب العلماء للقيام بإجراء الاستتابة على الإحالة إلى المفتي بعد تقرير عقوبة الإعدام وقبل النطق بها.

وليس في تقرير عقوبة تعزيرية على الردة مخالفة للمبادئ الدستورية والقانونية التي تقرر حرية الاعتقاد. فإن هذه المبادئ إنما تقرر حرية الاعتقاد في حدود النظام العام والآداب. والنظام العام في الدولة الإسلامية يأبى أن تكون حرية الارتداد العلني عن الإسلام مكفولة، وإلا فقدت الدولة وصفها بأنها «إسلامية». والارتداد المكنون، أو المستتر، لا سبيل لأحد إلى التنقيب عنه أو معاقبة صاحبه، وأمره - في صحيح الفقه الإسلامي - إلى الله: إن شاء عذَّبه وإن شاء عفا عنه.

وليس في تقرير عقوبة تعزيرية على الردة مخالفة للمبادئ التي تقرر الحق في حرية التعبير وحرية الانتقاد. لأن هذه الحريات - وغيرها - مما تكفله الدساتير إنما تتم ممارستها في حدود القانون، وأي قانون في دولة إسلامية يبيح الجهر بالردة يكون قانونًا غير دستوري، ومتعارضًا مع المبادئ الأساسية التي تقوم الجماعة الإسلامية على أساسها، وتعمل الدولة الإسلامية، بسلطاتها كافة، على المحافظة عليها ورعاية الالتزام بها.

وتقرير كون عقوبة الجهر بالردة عقوبة تعزيرية - كما تثبته الأدلة القرآنية، والنبوية، والفقهية، التي استندنا إليها في الانتهاء إلى هذا الرأي - يهدم الرأي الشائع في الفقه الإسلامي القائل بأن المرتد «مهدر الدم». وهو الرأي الذي شجَّع بعض الأفراد على

قتل الدكتور فرج فودة بسبب ما رأوه في كتاباته من دلالاتٍ على رِدته. فإذا تقرر أن الردة جريمة تعزيرية وعقوبتها كذلك، فإن فكرة انتهاء العصمة بالردة، أي فكرة أن يصبح المرتد ـ بمجرد أن يرى بعض الناس كونه كذلك ـ مهدر الدم مباح النفس، لا عقاب على قاتله، إلا عقاب التجاوز أو التعدي على سلطة الدولة (أو ما يسميه الفقهاء بالافتئات على الحاكم)، هذه الفكرة كلها تصبح غير ذات موضوع، ولا يجوز العمل بها ولا التعويل عليها.

والواقع أن فكرة « إهدار الدم » نفسها فكرة لا يجوز أن يقرها الاجتهاد العصري.

فإن المتهم بأية جريمة كانت ـ ولو كان متهماً بالردة ـ لا يثبت عليه الاتهام إلا بعد محاكمته محاكمة علنية عادلة أمام القاضي الجنائي العادي لا أمام قضاء استثنائي، من أي نوع كان، ولا أمام قضاء عسكري، ولا أمام قضاء خاص.

ويجب أن تكفل في هذه المحاكمة للمتهم جميع ضمانات الدفاع، وتمحص حججه وشبهاته تمحيصا كافيًا، بحيث لا تنسب الجريمة إليه إلا بعد ثبوتها يقينًا في حقه. والقول بغير ذلك يهدر الأصول الإجرائية الجنائية المقررة في الشريعة نفسها ومن أهمها أصل البراءة الذي يوجب تقرير براءة الإنسان من كل جريمة قبل ثبوتها عليه بالطرق القضائية العادلة. ولذلك فإننا ننكر فكرة « إهدار الدم » نفسها من أساسها، ونرى أن الدم لا يهدر إلا بحكم قضائي مستوفٍ لشروط الأحكام القضائية.

ولا يكون الإهدار إلا بتنفيذ هذا الحكم، لا باستباقه ولا بالافتئات على السلطة المختصة بإصداره أو تنفيذه.

* * * * *

(٣٣)

مع بداية الربع الأخير من القرن العشرين الميلادي شهدت البلاد العربية نشاطًا واسعًا لحركة تقنين أحكام الشريعة الإسلامية والمطالبة بتطبيقها. وكان من ثمرات هذا النشاط أن صدرت عدة قوانين مأخوذة من الشريعة الإسلامية - أو منسوبة إليها - في ليبيا والسودان، وصدرت، أو أعدت، مشروعات قوانين أخرى في مصر والكويت (صدر فيها مشروعان لمدونة قانون العقوبات) والإمارات العربية المتحدة وغيرها من البلاد.

وقد واجه واضعو تلك القوانين وصانعو مشروعاتها نقاطًا عديدة اختلف فيها الاجتهاد الفقهي بين مذهب وآخر. وكان من حسنات النهضة العلمية والحركية الإسلامية، التي مهدت لحركة التقنين المذكور، أنها أثبتت عدم لزوم الوقوف عند مذهب واحد بكل تفاصيله في التشريع والتقنين والاختيار والترجيح، بل دعت إلى التخير الحر من المذاهب تبعًا لما ترجحه الأدلة أو يؤدي إلى تحقيق المصلحة العامة. مما شجع الفقهاء والباحثين على ولوج باب الاجتهاد - اختيارًا وترجيحًا على الأقل - دون وجل ولا تردد.

وكان من المشكلات التي واجهتها تلك التشريعات - أو مشروعاتها - مشكلة تحديد المال الذي تجب بسرقته عقوبة الحد المقررة في قول الله تعالى: ﴿ **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾[المائدة :٣٨]. وتمثلت تلك المشكلة في محاولة الإجابة على سؤالين:

أولهما: هل يجب أن يكون المال المسروق محفوظًا في مكان معين وقت السرقة

حتى توقع هذه العقوبة؟ (وتلك هي المسألة المعروفة بعنوان «الحرز في السرقة»).

وثانيهما: هو هل يجب أن يبلغ المال المسروق مقداراً معيناً حتى توقع تلك العقوبة، أم أنها توقع على سارق أي مال مهما يكن ضئيل القيمة تافه المقدار؟ (وهذه هي مسألة «نصاب السرقة»).

فأما مسألة «الحرز» أو مكان حفظ المال فأصلها هو عرف الناس وعادتهم أن يحفظوا الأموال في الأماكن المخصصة لذلك، كل مال بحسب نوعه.

ومكان الحفظ هو الذي يعرفه الفقهاء باسم «الحرز» ويقولون «حرز مثله» أي المكان الذي يحفظ فيه هذا المال المعين، وأمثاله، عادة.

وقد فَرَّقَتْ أحاديث صحيحة بين سرقة المال المحفوظ في مكان حفظه المعتاد وسرقة المال المتروك خارج أماكن حفظه. واختلف الفقهاء اختلافاً غير قليل في تحديد ما يعتبر حرزاً وما لا يعتبر كذلك. والصحيح أن العرف السائد، في زمانٍ ما أو مكان ما، هو الذي يحدد ما يصح أن يعتبر مكان الحفظ المعتاد لمالٍ معين وما لا يصح أن يعتبر كذلك.

وبناءً على هذه القاعدة يكون ترجيح أحد الرأيين أو الآراء في المواضع التي اختلف فيها الفقهاء في مسألة حفظ المال أو إحرازه، مثل السرقة من بيت المال، والسرقة من الأماكن العامة، والسرقة من المساجد وغيرها.

والصحيح في كل هذه المواضع أن يرجَّحَ ما يقره العرفُ من كون كل منها مكانَ حفظٍ، أو حرزاً، للمال المسروق أوْ لا. وأن يكون كل من التشريع

والقضاءِ في ذلك تابعًا للعرف لا تقليداً لقول فقهي.

والعبرة في تحديد العرف لا تكون إلا بالتوافق العام، فلا يعتد بالعادة الفردية، مهما اطردت، ولو كانت عادة صاحب المال المسروق نفسه(١).

ومن أهم المآخذ على بعض القوانين والمشروعات السالفة الذكر أنها تابعت بعض الآراء الفقهية القديمة القائلة بعدم جواز توقيع العقوبة على السارق من بيت المال أو من الأماكن العامة إذا كان عاملاً فيها أو مأذونًا له في دخولها.

والصحيح من رأْيَي الفقهاء هو استحقاق سارق المال العام للعقاب كسارق المال الخاص سواء بسواء. بل لعل الأول أولى بالعقوبة من الثاني. فالعامل في مكان عام والمأذون له في دخوله أمينان على مال الدولة ـ أو مال الشعب أو الأمة ـ الذي يوجد فيه. والجرأة على السرقة من هذا المكان تجمع إلى جريمة السرقة خطيئة الإخلال بالثقة الواجبة للموظف العام، أو للمواطن الصالح، وكلاهما يؤدي إلى تشديد العقوبة لا إلى إسقاطها أو تخفيفها.

أما مسألة نصاب السرقة، أو القدر الذي إذا بلغته قيمة المال المسروق جاز ـ أو وجب ـ توقيع عقوبة الحد على السارق متى توافرت شروطها الأخرى، فإن أصل الخلاف فيها سببه الاختلاف في تحديد دلالة بعض الأحاديث النبوية القولية والعملية التي تتصل بهذا الأمر، والخلاف حول صحة بعضها الآخر أو ضعفه.

---

(١) أستاذنا الدكتور عوض محمَّد عوض: محل السرقة الموجبة للقطع، في كتابه دراسات في الفقه الجنائي الإسلامي، الإسكندرية ١٩٧٧.

والقدر المتيقن من الرواية الصحيحة في هذا الشأن أن الرسول ﷺ لم يُبِحْ توقيع العقوبة المنصوص عليها في القرآن الكريم في كل سرقة، وإنما بين أنها عقوبة السرقة التي توافرت فيها شروط معينة من بينها أن تبلغ قيمة المال المسروق نصاباً معيناً هو ربع دينار أو ثلاثة دراهم.

والنظر في هذه الأحاديث ـ وغيرها ـ وفي خلاف الفقهاء حولها يثبت أنها تستهدف منع توقيع العقوبة النصية ـ أي عقوبة الحد ـ إذا كانت قيمة الشيء المسروق لا تستأهل توقيعها. ولذلك تتفق جميع المذاهب الإسلامية الفقهية على أنه لا قطع في الشيء التافه «الذي يتسامح فيه الناس عادة».

وإذا أخذنا في الاعتبار تغير قيمة النقود من زمانٍ إلى زمان ومكان إلى مكان، تبين لنا أن قيمة «الشيء التافه» متغيرة كذلك، وتتحكم في تحديدها الظروف الاقتصادية والاجتماعية وعرف الناس في زمن ارتكاب الجريمة ومكانها.

ولذلك فهم الإمام ابن قيم الجوزية أن حكمة تحديد «ربع الدينار» نصاباً للسرقة في السنَّة القولية والعملية هي أنه كان يكفي المقتصد (أي متوسط النفقة في غير إسراف ولا تقتير) قوته وقوت أهله (عائلته) في يومه وليلته. ومثل هذا مما لا يتسامح فيه الناس[1].

وعلى أساس هذا الفهم ـ وهو فهم صحيح ـ يجب أن يعاد تحديد قيمة نصاب السرقة من وقت إلى آخر حسب اختلاف قيمة النقود وحسب تغير الظروف الاقتصادية والاجتماعية. ولا يجوز الوقوف عند ما قررته مذاهب الفقهاء دون

(١) أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ج٢ ص٦٤.

نظر إلى مدى ملاءمته لواقع الناس اليوم أو عدم ملاءمته له.

ولذلك فقد انتقدنا - ولا نزال - مذهب مشروعيْ قانون العقوبات المصريَّين اللذين أعد أحدهما الأزهر الشريف، وأعدّ الآخر المرحوم الدكتور إسماعيل معتوق عضو مجلس الشعب المصري الأسبق.

انتقدناهما في الأخذ بمذهب دليله النقلي ضعيف عند علماء الرواية.

وانتقدناهما لاختلافهما - مع اتحاد المذهب الذي يتبعان قوله - في تحديد قيمة المال المسروق ليبلغ نصابًا يجوز معه توقيع عقوبة الحد.

فأحدهما جعلها جرامين من الذهب الخالص، والآخر جعلها ٤,٤٥٧ جرامًا من الذهب الخالص!! وكل منهما رأى أن هذا القدر من الذهب يساوي عشرة دراهم على مذهب الأحناف!!

وانتقدناهما لأنهما يحيلان في تحديد النصاب إلى معدن متغير القيمة، فليس كل المسروق ذهبًا، بل الغالب الأعم أن يكون مالاً آخر يقوّم بعد ذلك - حسب المشروعين - بقيمة النصاب الذهبي، وهي متغيرة كل يوم. وفي ذلك التقويم بالمتغير دائمًا - الذي يجب أن تحدد قيمته لحظة وقوع السرقة - صعوبة لا تخفى.

فالأولى بالمشرعين الذين يسعون إلى تطبيق الشريعة الإسلامية أن يأخذوا في هذه المسألة - وأمثالها - بعلة الحكم ومقصده، لا بأقوال الفقهاء التي مهما لاءمت عصورهم فليس ضروريًا أن تلائم عصرنا. وكما لم تكن ملزمة لهم، حتى تباينت اجتهاداتهم، فهي ليست ملزمة لنا.

* * * * *

(٣٤)

من السمات المميزة للتقنينات ومشروعاتها التي أعدت أو صدرت استجابة للدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية (وجُلُّها أعد أوصدر في السبعينيات من هذا القرن) أنها لم تلتزم الأخذ بأحكام مذهب معين من مذاهب الفقه الإسلامي حتى في البلاد التي يسود فيها مذهب واحد مثل ليبيا والسودان والكويت. بل إن صانعي هذه المشروعات أو القوانين استقوا أحكامها من مختلف المذاهب الإسلامية بحسب ما رأوه مناسبًا للظروف في البلدان التي وضعت تلك القوانين أو مشروعاتها لتطبق فيها.

ولم يخل واحد من هذه التقنينات من أحكام جديدة غير مستندة إلى مذهب من المذاهب الأربعة الفقهية المشهورة، وهذا مسلك محمود واجب التأييد: فإن الحق إنما يكون في إتباع ما أيده الدليل الشرعي من القرآن أو السنة أو غيرهما، سواء قال به أحد من المتقدمين أو المتأخرين أم لم يقل.

والواجب في كل تشريع أن يتوجه نحو تحقيق مصالح الناس التي جاءت الشريعة الإسلامية أصلاً لتحقيقها: نفيًا للحرج عن المكلفين، ووضعًا للإصر عنهم. فإذا لم يكن تحقيق المصالح ورفع الحرج ممكنين إلا باجتهاد جديد، فإن العلماء مكلفون - شرعًا - ببذل الوسع فيه، ولا يسعهم القعود عنه أو الاكتفاء بتقليد الأئمة السابقين.

ومن المواضع الجديرة بالتنويه نصٌّ بعض القوانين (قانون تطبيق عقوبتي السرقة والحرابة في ليبيا) بين الشروط الواجب توافرها لتوقيع عقوبة الحد على مرتكب جريمة السرقة، على شرط أن يكون الجاني « غير محتاج ولا مضطر ». ذلك أن

المضطر لا حرج عليه، ولا إثم يلحقه، ولا عقوبة تناله، بنص القرآن الكريم الذي يقرر أصل إعفاء المضطر من الإثم ـ بعد ذكر بعض المحرمات وبيان إكمال الدين ـ في قوله تعالى: ﴿**فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ [المائدة: ٣].

ويقرر في موضع آخر ـ بعد ذكر تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله ـ استثناءَ ﴿**فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ [البقرة: ١٧٣].

ولذلك فإن استثناء المضطر من توقيع عقوبة الحد متفق مع هذه النصوص ومتفق مع المقرر في معظم المذاهب ـ إن لم يكن صريحًا في المذاهب كلها ـ من عدم جواز عقاب المضطر إلى ارتكاب أية جريمة.

وقد اتفقت مع هذا الحكم في القانون الليبي مشروعات القوانين الكويتية ومشروع قانون الأزهر الشريف.

أما المحتاج الذي ذكره النص الليبي فإن تقرير إعفائه من العقاب هو أحد مواضع الاجتهاد الجديدة. والحاجة، في تعريف الفقه الإسلامي لها، هي حالة أقل تأثيراً فيمن تصيبه من الضرورة. فإن كان المسروق طعامًا فإن المضطر إليه يكون من أشرف على الهلاك جوعًا، أما المحتاج فإنه مجرد الجائع جوعًا لا يبلغ بصاحبه ظن الإشراف على الموت بسببه.

وقد سوَّى القانون الليبي بين الحالتين وجعل المحتاج كالمضطر في إعفائهما من العقوبة المقررة حداً.

ولهذا الاجتهاد سند من الفقه القديم، وسند من الفقه المعاصر السابق على صدور القانون الليبي . ففي الفقه الإسلامي المستقر قواعد فقهية عامة حاكمة لما يقع تحت ألفاظها من وقائع لا تحصى . ومن هذه القواعد قاعدة أن :« الحاجة تنزل منزلة الضرورة » وفي بعض تعبيرات الفقهاء « وتأخذ حكمها » .

ولا شك أن إنزال الحاجة منزلة الضرورة في باب رفع العقاب أولى وأوفق من قصر ذلك على أبواب العقود والمعاملات، وهو متفق مع احتياط الشارع احتياطًا عظيمًا في توقيع العقوبات لاسيما عقوبات الحدود.

وفي الفقه المعاصر، السابق لصدور القانون الليبي، نجد رأي الأستاذ المستشار حسن الهضيبي، المرشد العام الأسبق للإخوان المسلمين، الذي كان يذهب إلى أن نفقات التعليم والمسكن وإعالة الأولاد وعلاج من يلزم الإنسان بنفقته وسداد الدين، وغيرها من لوازم الحياة كلها، تبيح الحاجة إليه إعفاء السارق من عقوبة الحد ؛ فهو وإن عوقب تعزيرًا في بعض الحالات، لا يعاقب بعقوبة الحد المقررة للسرقة[١] .

وجاء مشروع مدونة قانون العقوبات الكويتي بحكم تفصيلي في شأن السارق المحتاج، فقضى بإعفاء من سرق وهو في حاجة ملحة « وكان المال المسروق يسدُّ هذه الحاجة أو يزيد عليها بما لا يبلغ نصابًا » (مادة ١٢٨ فقرة س) . وكرر المشروع المعدّل لهذه المدونة النص نفسه في المادة ١٥٥ (فقرة ط) .

ولا بأس في نظرنا بتقييد الحاجة بأن تكون ملحة.

---

(١) رسالته بعنوان « دستورنا » وهي مطبوعة طبعات عديدة.

ولكن تقييد المال المسروق بأن لا يبلغ نصابًا تقييد لا معنى له، لأن المشروعين لايجيزان توقيع عقوبة الحد على من سرق مالاً دون النصاب. لذلك فإنه من الأولى أن يحذف هذا القيد إذا أريد إصدار أيّ من هذين المشروعين ليكون قانونًا مطبقًا في الكويت، أو أريدت الاستفادة منهما في أي تقنين جديد.

وقد نص مشروع قانون الأزهر الشريف في مادته الثانية من الباب الأول على أنه «يشترط لإقامة الحد على الفاعل أن يكون قد أتم من العمر ١٧ عامًا، ما لم يتحقق بلوغه قبل ذلك، عاقلاً، قاصداً ارتكاب الفعل عن رغبة واختيار بلا ضرورة أو عذر شرعي».

ولفظ الضرورة منضبط بالمعايير الفقهية الإسلامية، وللفقهاء فيه بحوث ونظرات كافية لتقرير صوره التي يقبلها القضاء عند التطبيق بحيث يسهل استقرار الأحكام على معناه ودلالته.

ولكن تعبير «العذر الشرعي» تعبير مرن غاية المرونة، حتى إنه يكاد يكون غير منضبط بضابط من قواعد الفقه أو القانون. ولذلك فإنه من الواجب - في نظرنا - العدول عن هذا التعبير إلى التعبير بلفظ «الحاجة» إذا قدر لهذا المشروع أن يصبح قانونًا في يوم من الأيام. ومع ذلك فإنه لا شك أن الحاجة تعتبر من قبيل العذر الشرعي في معنى نصوص ذلك المشروع، بل لعلها كانت مراد واضعيه وإن تجنبوا التعبير بها لسبب غير معروف.

وعلى الرغم من أن بعض مشروعات القوانين الأخرى لم تذكر الحاجة ضمن الأعذار المعفية من العقاب، ولم تذكر الضرورة أيضًا، فإننا نذهب إلى أن تطبيق نصوص هذه المشروعات - إذا قدر لها أن تصدر في صورة قوانين واجبة

التطبيق - سيكون مقيداً بعدم جواز توقيع العقاب على المضطر أو المحتاج - فضلا عن المكره - بحيث تخصص نصوصها بالاضطرار والإكراه والحاجة، لاسيما في الحالات التي تكون الحاجة فيها سببًا ملجئًا لارتكاب جريمة من الجرائم المنصوص عليها فيه، كما في حالة ارتكاب جريمة السرقة تحت وطأة الحاجة إلى طعام أو كسوة أو نفقه علاج وما إليها. وأساس هذا التخصيص نصوص القرآن الكريم نفسه في المكره والمضطر، وقواعد الشريعة العامة والاجتهاد المستقر بين فقهائها في شأن الحاجة.

وبمثل هذا المنطق المتحرر من سلطان التقليد المذموم، المتجه نحو التجديد المنضبط بقواعد الشريعة وأصول فقهها، يتعين أن تمضي حركة التشريع الإسلامية العصرية، وأن تقود خطاها جهود التعليم والبحث العلمي والدعوة، لتيسير تطبيق أحكام الإسلام في واقع الناس.

* * * * *

(٣٥)

تنقسم العقوبات في الفقه الجنائي الإسلامي إلى ثلاثة أنواع: عقوبات الحدود (وهي ثابتة بنص القرآن أو صحيح السنة لجرائم معينة لا يزاد عليها ولا ينقص منها، ولا يجوز فيها العفو) . وعقوبات القصاص أو الدية (وهي عقوبات الاعتداء على الأشخاص بالقتل أو الجرح أو الضرب، وهي نصيّة مثل عقوبات الحدود إلا أنها يدخلها العفو فخرجت بذلك عن أن تكون من بينها) . وعقوبات التعزير (وهي عقوبات غير مقدرة تجب في كل معصية ليس فيها عقوبة مقدرة بالنصوص أو كفارة) .

وكلمة التعزير في اللغة لها معانٍ من بينها « المنع » . ومن هذا المعنى أخذت تسمية العقوبات غير المقدرة « تعزيراً » لأنها تمنع الجاني من معاودة الفعل الذي عوقب عليه . وللتعزير أهمية خاصة في الفقه الجنائي الإسلامي، لأنه هو الذي يوفر العقاب الرادع على جميع الأفعال المجرمة بالنصوص الشرعية دون أن يذكر لها عقاب في تلك النصوص، وعلى جميع الأفعال التي ترى السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية منعها لما تسببه من ضرر أو يفوّته ارتكابها من مصلحة .

ومن الأفكار الشائعة عن التعزير أنه نظام عقابي فقهي لا أصل له في القرآن الكريم أو السنة النبوية، اللهم إلا أمثلة لا يقوم بها بنيان هذا النظام ولا تثبت قواعده .

ومن الأفكار الشائعة عنه أيضًا الفكرة التي عبّر عنها العلامة الشيخ محمود شلتوت رحمه الله بقوله إنه :« سلطة واسعة للقاضي يؤدب به من شاء على ما شاء بما شاء »[١] .

---

(١) الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٣١٤ من طبعة دار القلم بالقاهرة، وص ٢٦٦ من طبعته الأولى .

وكلتا هاتين الفكرتين غير صحيحة كما يتبين من النظر في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة.

فأما أصل نظام التعزير فإنه ثابت بنص القرآن الكريم في قوله تعالي: ﴿ **وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ** ﴾. [الشوري: ٤٠]. فهذه الآية الكريمة تقرر عدة قواعد عامة مجردة مؤداها:

أن الشأن في السيئات أن يجازى عليها بمثلها.

وأن المسلم قد يعفو عن السيئة قصداً إلى الإصلاح وإيثاراً للآخرة.

وأن أجر من يعفو ويصلح مكفول عند الله تعالى.

وأن الذي يفضل إيقاع العقوبة فإنه لا يجوز له أن يزيد فيها على القدر الضروري أو على مثل الفعل المعاقب عليه (وهو هنا نوع العقاب وقدره الذي يحقق الهدف من العقوبة، وليس المقصود المماثلة النوعية التي قد لا تكون ممكنة).

وأن الخروج على هذه القواعد يعد ظلماً موجباً لسخط الله وبغضه.

والخطاب في قوله تعالى: ﴿ **وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا** ﴾ موجه إلى جماعة المسلمين بدليل السياق الذي وردت فيه هذه الآية: ﴿ **وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (٣٨) وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ (٣٩) وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا** ... ﴾ [الشوري: ٣٨-٤٠].

وفي القرآن الكريم - على ما يذهب إليه بعض الفقهاء والمفسرين - تطبيقان لنظام

التعزير أولهما الوارد في شأن علاقة الزوج بزوجته حال نشوزها [النساء: ٣٤]. والثاني هو الوارد في شأن الذين يمارسون معصية الشذوذ الجنسي [النساء: ١٦].

والأمر في الآية الأخيرة موجه إلى الجماعة المسلمة في قوله تعالى: ﴿ **وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا** ﴾ [النساء: ١٦]، ولكنه لا يبين نوع العقوبة ولامقدارها ولا كيفية التنفيذ، ومن ثم فهي عرضة للتباين والاختلاف حسب أحوال الجناة وأحوال الزمان والمكان اللذين تقع فيهما، وهذا هو الشأن في عقوبات التعزير جميعًا.

وفي الآية الأولى وجه الخطاب إلى الأزواج بقوله تعالى: ﴿ **وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً** ﴾ [النساء: ٣٤] .فالعقوبات هنا محددة ومرتبة ولكن الفعل الموجب للعقوبة وهو خوف النشوز، أو وقوعه فعلاً، ومقدار العقوبة من كيفية الوعظ ومدة الهجر، وغير ذلك، ترك لتقدير الزوج.

وبعض الفقهاء يذهبون إلى اعتبار هذه الآية هي «الأصل في التعزير» ويذهبون إلى قياس سلطة الدولة في تقرير العقوبات التعزيرية على سلطة الزوج في معاملة الزوجة التي يخاف نشوزها.

والواقع أن هذا القياس لا يصح. فالفارق بيّن بين سلطة خاصة بالعلاقة الأسرية وبين السلطة العامة التي تشمل المجتمع كله. وبين حق الزوج أو واجبه في الحفاظ على أسرته من أن يهدمها سلوك معين للزوجة، وبين واجب السلطة العامة في حماية المجتمع من كل فعل يؤدي إلى الإخلال بنظامه أو بالقيم

الواجبة الاحترام فيه. ولذلك فنحن نرى أن هذه الآية لا علاقة لها بنظام التعزير أصلاً بينما تعتبر الآية الأخرى [النساء: ١٦] تطبيقًا صحيحًا له.

والذين يدعون إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في حياتنا المعاصرة مدعوون إلى تدبر هذا الأمر وبناء التشريعات التي تستمد من الشريعة على صريح نصوصها أولا، ثم يكون اللجوء إلى التأويل والقياس والاجتهاد عند غياب النص أو احتماله وجوهًا تقتضي اجتهاداً في ترجيح بعضها على بعض.

وقد ذكر القرآن الكريم معاصي عديدة دون أن يذكر لها عقابًا. فالقرآن يحرّم الربا، وشهادة الزور، وخيانة الأمانة، والسب، والرشوة، وعقوق الوالدين، وأموراً أخرى كثيرة لم يذكر لأي منها عقابًا محدداً. وسبيل منع هذه الأفعال أن تشيع في المجتمع هو حمايته منها بفرض عقوبة تعزيرية مناسبة لكل منها[١].

وفي السنة النبوية أمثلة كثيرة لتوقيع الرسول ﷺ بعض العقوبات التعزيرية على مرتكبي بعض المعاصي: فقد عاقب ﷺ على ترك الجهاد، وعاقب على الشطط في استعمال حق التأديب، وعلى السرقة التي لا توجب عقوبة الحد، وعلى منع الزكاة، وعلى مماطلة المدين الموسر، وعلى الإساءة إلى قائد الجيش، وغير ذلك من المعاصي[٢].

وهكذا يتبين أن القول بعدم استناد نظام التعزير إلى أصل من القرآن الكريم والسنة النبوية قول مردود بهذه النصوص الصريحة الصحيحة التي ذكرناها.

---

(١) كتابنا في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص ٣٤٩ وما بعدها.

(٢) د. محمد عبد الله الشمراني: التعزير نشأته وتطوره، رسالة ماجستير بجامعة الملك سعود بالرياض، ١٩٨١.

والواقع أن التشريع الإسلامي يعتبر كل معصية، أي كل فعلٍ منهيٍّ عنه في القرآن الكريم أو صحيح السنة، جريمة يجوز أن يعاقب عليها بعقوبة تعزيرية متى كانت غير منصوص لها على عقوبة أخرى من حدٍّ أو قصاص أو على تدبير إصلاحي كالكفارة.

فالتجريم نتيجة مباشرة للتحريم في التشريع الإسلامي. وليس هناك فعل محرم لايخضع مرتكبه للعقاب. وأساس ذلك هو التطابق بين المعيار الأخلاقي والمعيار القانوني في الشريعة الإسلامية. فليس في هذه الشريعة منهيات أخلاقية ليست جرائم قانونية كما هو الحال في الشرائع الوضعية العصرية والقديمة على سواء. ويقوم نظام العقوبات التعزيرية بدور السياج الذي يحمي المحرمات الدينية أو الخلقية من أن تنتهك أو يستهان بها إذا ترك أمرها للضمير الفردي والالتزام الشخصي لكل مكلف[1] لذلك كان نظام التعزير هو أوسع أقسام التشريع الجنائي الإسلامي نطاقًا وأكثرها تطبيقًا، حتى ذهب أستاذنا الدكتور توفيق

---

(١) رأي العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين أن كلامنا في المتن يحتاج إلى إعادة نظر، لأنه لاريب أن مستوى الأخلاق في منهج السلوك الإسلامي أعلى مرتبة من مستوى التشريع. وضرب لذلك مثلاً بالعفو الذي هو أمر أخلاقي والقصاص الذي هو حكم تشريعي وهما متقابلان؛ وضرب في جانب المنهيات مثلاً بالإسراف المنهي عنه شرعًا واصفًا إياه بأنه جريمة أخلاقية لا قانونية.

وموضوع البحث الذي تناولناه في هذا الفصل هو المحرمات الدينية أو الخلقية التي تتجاوز شأن المكلف في نفسه أو شخصه ليكون لها أثرها في المجتمع من حوله، سواء المجتمع الذي ينتمي إليه المكلف بنفسه كأسرته وعشيرته أم المجتمع الأكبر المتمثل في أهل القرية أو المدينة أو الدولة. لكن الواجبات الشخصية ـ أوامر كانت أم نواهٍ ـ قد تدخل فيما يعد جريمة تعزيرية وقد لا تدخل فيه. وتفصيل ذلك في كتابنا: في أصول النظام الجنائي الإسلامي السابقة الإشارة إليه، الباب الرابع، ص ٣٤٩ وما بعدها.

الشاوي إلى أنه هو الأصل في العقوبات كلها وما عداه استثناء توجبه الظروف المشـددة التي تقترن بها بعض الأفعال في بعض الحالات[١] . ونظـام التعزير ـ كذلك ـ هو الذي يتسع لما يسمى في النظم الجنائية العصرية بالتدابير الاحترازية أو الوقائية التي ترمي إلى منع ارتكاب الجريمة أو إصلاح شأن الجاني بعد وقوعها.

* * * * *

(١) تعليقاته على التشريع الجنائي الإسلامي للأستاذ عبد القادر عودة التي صدرت تحت عنوان «الموسوعة العصرية في الفقه الجنائي الإسلامي»، دار الشروق ٢٠٠١؛ ويقع التعليق على الجزء الأول من كتاب الأستاذ عبد القادر عودة في أربعة أجزاء.

(٣٦)

بينا في الفصل السابق خطأ الفكرة الشائعة عن عدم استناد نظام التعزير إلى أصل من القرآن الكريم والسنة النبوية. وذكرنا أنه النظام الذي يوفر الحماية القانونية للمجتمع الإسلامي بتقرير العقاب على المعاصي، وعلى غيرها من الأفعال التي تقرر سلطة التشريع خطورتها على النظام الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي، أو غيرها من نظم المجتمع وقيمه. وهو النظام الذي يسمح -في الوقت نفسه- بالاستفادة ، على أوسع مدى، من فكرة التدابير الوقائية والتطورات الحديثة أو المتجددة التي تدخل عليها.

ونناقش اليوم الفكرة الثانية الشائعة عن هذا النظام وهي أنه يتضمن «سلطة واسعة يؤدب بها القاضي من شاء على ما شاء بما شاء». على نحو ما نقلناه عن شيخ الأزهر الأسبق، العلامة الشيخ محمود شلتوت -رحمه الله- في الفصل السابق.

والواقع أن منح مثل هذه السلطة -غير المحدودة وغير المقيدة- للقاضي، أمر غير معروف في النظم الجنائية. وهي -بهذا الإطلاق والعموم- تصادم القاعدة التي سبقت بها الشريعة الإسلامية النظم القانونية جميعًا: أعني قاعدة شرعية الجرائم والعقوبات، التي تعبر عنها عبارة «لا جريمة ولا عقوبة بغير نص»(١٤٨).

ومع أن العبارة التي صاغها المرحوم الشيخ محمود شلتوت تعبر عن الرأي الشائع في الفقه الإسلامي عن سلطة القاضي في التعزير، فإن النظر الدقيق في تفاصيل

(١) بحثنا عن مبدأ الشرعية في القانون الجنائي المقارن، مجلة هيئة قضايا الدولة، العدد الرابع ١٩٧٧ .

هذا الفقه يؤدي إلى عدم قبول هذه العبارة، وإلى إنكار مثل هذه السلطة المطلقة للقاضي.

فالمقرر في مختلف المذاهب الفقهية أن القاضي لا يملك تحديد الجرائم أو العقوبات بالهوى أو بالتشهي، بل إن عليه أن يجتهد في نظر الوقائع التي تعرض عليه وفق الأدلة الشرعية ووفق وسائل الاجتهاد الفقهي والقضائي المقررة في أصول الفقه وفي مدونات علم القضاء.

وهو يجتهد ليحقق في النهاية المصلحة العامة بمعناها المقرر عند الفقهاء. فإذا كان الاجتهاد في مسألة تعزيرية فإن قواعد نظام التعزير المستمدة من القرآن الكريم - كما بيناها في الفصل السابق - توجب على القاضي الملاءمة بين العقوبة التي ينطق بها وبين ظروف الجريمة والجاني، وإلا كان تصرفه بغير ذلك «فسوقًا ومخالفًا للإجماع»، بتعبير الإمام القرافي[١].

والقاضي لا يعاقب «بما شاء» بل يعاقب بالعقوبات المقررة في نصوص الشريعة أو التي لا تخالف الأحكام العامة المتعلقة بالجريمة والعقوبة في هذه الشريعة.

وهو يعاقب بالعقوبات الأكثر ملاءمة للفعل الذي يثبت على الجاني أنه ارتكبه. وهو يراعي في العقوبة ظروف المجتمع وظروف الجاني وأحواله النفسية والاجتماعية بحيث يكون الغالب من أمره - في ظن القاضي عند الحكم - أنه بعد توقيع هذه العقوبة لن يعود إلى الجريمة مرة ثانية.

ومراعاة ظروف المجتمع تعني أن تكون العقوبة مؤدية إلى ردع من تحدثهم

---

(١) الفروق ج٣ ص ١٦ - ٢٠ وج٤ ص ١٨٢ ط القاهرة ١٩٣٩ .

نفوسهم بارتكاب مثل هذه الجريمة أو من يسمون في «علم الإجرام» بالمجرمين المحتملين.

والقاضي لا يعاقب على «ما شاء». بل إن هذا التعبير يحمل مخالفة صريحة لقواعد النظام الجنائي الإسلامي.

فالجرائم إما جرائم حدود أو جرائم قصاص (اعتداء على الأشخاص) وهذان النوعان محددان بالنص وعقوبتهما محددة بالنص كذلك.

وإما جرائم تعزير وهي المعاصي والأفعال الضارة بالأفراد أو بالجماعة التي ليس فيها نص يحدد العقوبة أو يوجب الكفارة. وهذه المعاصي قد تكون جريمة حدٍّ لم تتوافر شروط توقيعه، أو تكون معصية أخرى منصوصاً على تحريمها في القرآن الكريم أو السنة، أو فعلا يمنعه التشريع الذي تصدره السلطة المختصة في الدولة ويقرر لارتكابه عقوبة يلتزم القاضي بتوقيعها.

والقاضي لا يعاقب «من شاء». وإنما يعاقب مرتكب جريمة من الجرائم التعزيرية بعد أن يكون قد حوكم أمام محاكمة عادلة، وثبت بالبينات المقبولة أنه قد ارتكب الجريمة المنسوبة إليه. وليس من الصواب في شيء وصف ذلك بأنه معاقبة «من شاء» القاضي أن يعاقبه، لأن القول بذلك - على الأقل في ظاهره - قول بسلطة تحكمية طاغية لا يقرها الشرع ولا يعرف مثلها الفقه، ولا تقبلها النظم القانونية والسياسية المعاصرة، ولا المواثيق الدولية لحقوق الإنسان وحرياته التي وقعت عليها وانضمت إليها جلُّ الدول الإسلامية أو كلها.

وإذا كانت العقوبة التعزيرية توقع على مرتكبي المعاصي المنهي عنها شرعًا،

وتلك المعاصي غير محصورة في موضع واحد من مواضع التشريع، مما أجاز للفقهاء التعبير عن سلطة القضاء في شأنها تعبيرات فضفاضة، كذلك التعبير الذي نقلناه عن الشيخ محمود شلتوت رحمه الله، فإن الاجتهاد العصري في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية يوجب القول بضرورة تقنين الجرائم التعزيرية وعقوباتها في مدونة واحدة، أو تشريعات نوعية متعددة، بحيث يكون بينًا للقاضي ومعلومًا للكافة ما هي الجريمة، وما هي العقوبة التي توقع على مرتكبها.

وهذا التقنين الذي تصدره السلطة التشريعية في الدولة ليس فيه افتئات على سلطة الشارع الإسلامي، لأنه لن يبيح لسلطة التشريع في الدولة تحليل الحرام أو تحريم الحلال، وإنما هو جمع للمعاصي ذات الخطورة التي تقتضي عقوبة تعزيرية، وبيان لها في مدونة واحدة تعرف بها سلفًا الجرائم والعقوبات، تطبيقًا لمبدأ الشرعية، وتحقيقًا لضمانات الأفراد وحقوقهم أمام القاضي الجنائي.

وهذا التقنين، من ناحية أخري، سيبين المنهيات التي تقرر الجماعة الزجر عنها بعقوبة تعزيرية من الأفعال الضارة بمقومات الحياة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية التي ليس في القرآن الكريم أو السنة النبوية نهي صريح عنها تدخل به في عداد المعاصي. وهذا كله داخل في نطاق واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومشروع بالنصوص التي تقرر وجوب الاجتهاد في بيان الأحكام تحقيقًا للحماية الواجبة للمقاصد العامة، التي ما نزل التشريع أصلاً إلا لحمايتها.

وأظهر هذه المقاصد هي التي عبَّر عنها الأصوليون باسم الضرورات الخمس: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

وللفقهاء بحوث تفصيلية وتأصيلية بالغة الأهمية في بيان «السياسة الشرعية»

الجائزة للسلطات المختصة في الدولة الإسلامية، أو الواجبة عليها. وحاصل هذه البحوث هو جواز أن تصدر الدولة الإسلامية التشريعات اللازمة لتحقيق مصالح الأمة فيما لم يأت به نص كتاب ولا سنة. فإذا كانت هذه التشريعات في المجال الجنائي ـ تجريمًا لأفعال أو امتناعات معينة أو عقابًا عليها ـ فإنها تدخل في نطاق التعزير وتُقَرَّرُ على أساس قواعده الكلية ومبادئه العامة.

وإلى جانب هذا كله، فإن تقنين التعزير سيتضمن مع العقوبات التدابير الاحترازية التي تواجه الخطورة الإجرامية التي تعجز عن مواجهتها ـ أولا تصلح لها ـ العقوبة التقليدية. وسوف يتميز تقنين التعزير، في هذا الجانب، بأن كثيراً من التدابير الاحترازية لا يحتاج الحكم به إلى تحميل سلطات التنفيذ أية مسؤولية إدارية أو تكلفة مالية، بل يقوم به المحكوم عليه بنفسه أو المجتمع القريب منه، كما في حالة الحكم بالهجر أو بصيام مدة معينة أو بالتصدق ونحو ذلك مما يتسع له نظام التدابير الاحترازية المستمد من التشريع الإسلامي.

وإذا كان نظام التعزير قد تطور على يد الفقهاء عبر العصور المتتالية، فإنه من الواجب على الفقه العصري أن يستمر في تطويره بما يستفيد من أدوات العصر في التشريع والتقنين والتنظيم. وأن نقبل من الفقه الإسلامي الموروث ـ على غناه وتنوعه وعظيم نفع الكثير منه ـ ما نقبل عن بينة، وأن ندع ما لا يلائم ظروفنا ـ في كل عصر ـ عن معرفة وبصيرة. ولعل هذا النظام نفسه ـ نظام التعزير ـ هو أحد الأدلة على مرونة الفقه الإسلامي وقابليته للتطور وصلاحية قواعده للاعتماد عليها في التشريع والتقنين.

* * * * *

(٣٧)

يصف كثير من الكاتبين قواعد الإثبات الجنائي في الفقه الإسلامي بأنها قواعد جامدة لا تدع للقاضي مجالاً للمقارنة بين الأدلة والترجيح بينها، ويذهبون إلى أن القضاء الجنائي - في الفقه الإسلامي - مقيد بطرق للإثبات معينة لا يجوز له أن يقضي بغيرها، مهما يكن وجه الحق فيما يعرض أمامه منها، لإثبات وقوع الجريمة ونسبتها إلى المتهم.

وهم يشيرون بذلك إلى مسألة تحديد عدد الشهود برجل وامرأتين في مختلف أنواع المنازعات، وباشتراط كونهم أربعة رجال في جريمة الزنى.

والصحيح أن القاضي بحكم بما ثبت لديه - أو غلب على ظنه - أنه الحق. سواء أكان طريق ثبوت ذلك هو الشهادة أم كان غيرها من طرق الإثبات. وسواء أكانت تلك الطرق الأخرى مما نصت عليه مصادر الشريعة من قرآن وسنة صحيحة أم كانت مما لم تذكره تلك المصادر ومما لم يعرفه الفقهاء.

والصحيح - في الفقه الإسلامي - أن القاضي لا يجوز له الحكم بما قاله الشهود إذا تبين له بطريق آخر - أرجح - أن ما شهدوا عليه لم يقع. كأن يشهد أربعة - وهم أعلى نصاب للشهادة - على امرأة بالزنى ثم يتبين أنها عذراء، فعندئذ لايصح أن يقال إن نصاب الشهادة قد اكتمل فيجب الحكم بها، بل يقضي القاضي بالبراءة، وقد يعاقب الشهود بعقوبة القذف.

فالقاضي - في ظل النظام القضائي الإسلامي - يقدر الدليل الذي يعرض عليه في الدعوى في ضوء ظروفها وقرائن الأحوال فيها. وهو لا يقضي بالإدانة إلا إذا

تيقن أن ما يقضي به تثبته البينات المعروضة أمامه.

والاعتراض على هذا القول باتفاق المذاهب الإسلامية على وجوب كون الإثبات بالشاهدين أو بالرجل والمرأتين اعتراض مردود[١].

فقد ورد ذكر هذه الطريقة من طرق الإثبات في القرآن الكريم في شأن التصرفات القانونية لا في شأن الوقائع المادية التي هي محل الإثبات والنفي في المسائل الجنائية.

فالقرآن الكريم أمر بالأخذ بشهادة الشاهدين أو الرجل والمرأتين في موضعين اثنين:

أولهما: في الآية رقم ٢٨٢ من سورة البقرة، في سياق الحديث عن كتابة الديون فقال تعالى: ﴿ **وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىٰ** ﴾ (تضل أى تنسى).

وثانيهما، في الآية الثانية من سورة الطلاق، في قوله سبحانه: ﴿ ...**فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ** ﴾.

وفي آية سورة البقرة سالفة الذكر أمر بالإشهاد - أو حضٌّ عليه - في قوله تعالى: ﴿ **وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ** ﴾ وذلك كله في العقود والديون، وفي إثبات الطلاق؛ وهي أمور لا شأن لها بالوقائع الجنائية التي لا يجوز أن يقتصر نطاق الإثبات

---

(١) انظر ما سبق في الفصل رقم (١٨) عن حقيقة شهادة المرأة أمام القضاء.

ـ أو النفي ـ فيها على طريق معين من طرق الإثبات لا يقبل سواه[١].

والفارق ظاهر بين التصرف القانوني، وبين الواقعة المادية لاسيما إذا كانت واقعة جنائية. فالتصرف القانوني يستعد له أطرافه، ويعنون بالإشهاد عليه وتوثيقه تحسبًا لأي طارئ يشكك في ثبوته، أو عارض يلّم بأطرافه، أو إنكار من بعضهم أو من غيرهم لوقوعه. لذلك ناسب أن يطلب له التوثيق وأن يرشد القرآن الكريم إلى كيفيته.

لكن الواقعة المادية، لاسيما ما كان يشكل منها جريمة جنائية ليست كذلك. فإن صاحبها يحتاط عادة لئلا يتهم بها أو تثبت عليه. وهو يستخفى بها عن الناس. ولا يتصور أن يقدم شخص عاقل على ارتكاب الجريمة في حضور الشهود العدول الذين يثبتون عليه ارتكابه إياها بشهادتهم.

ولذلك كان الواجب ـ منطقًا وعدلاً ـ أن يوسع في إثبات الوقائع المادية التي هي في صالح المتهم، أو التي تؤدي إلى نفي التهمة عنه، بإجازة إثباتها بكل طريق يؤدي إليه يقينًا أو قريبًا من اليقين. وأن يضيق في إثبات التصرفات القانونية التي يترتب عليها حقوق للغير في مال الفرد وملكه، أو في زواجه وطلاقه، أو التي يترتب عليها استحقاقه للعقاب أيًّا كان نوعه.

وإقرارًا لهذا المنطق ضيقت الشريعة في إثبات الجرائم، واحتاطت في شأنه احتياطًا ملحوظًا، وقررت درء العقوبات ـ كلها على ما نذهب إليه ـ بالشبهات. ولكنها لم تضيق في طريق إثبات عدم ارتكاب الجريمة، ولم تشترط طريقًا معينة لإثبات عدم صحة ما شهد به الشهود أو إقامة الدليل على عكسه.

---

(١) كتابنا: في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص ٤١٩ .

وفي تقرير ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «القرآن لم يذكر الشاهدين، والرجل والمرأتين في طرق الحكم التي يحكم بها الحاكم. (أي في أدلة الإثبات ووسائله). وإنما ذكر هذين النوعين من البينات في الطرق التي يحفظ بها الإنسان حقه». «وما تحفظ به الحقوق شيء، وما يحكم به الحاكم شيء. فإن طرق الحكم أوسع من الشاهدين والشاهد والمرأتين»[١].

والنظر الصحيح في قواعد الإثبات الجنائي في الفقه الإسلامي يبين أنها كلها قصد بها الاحتياط لمصلحة المتهم (الذي الأصل فيه البراءة) فلا يقضي القاضي بثبوت التهمة ما لم يتوافر له حد أدنى من أدلة الإثبات (هو الشاهدان أو الأربعة). وهو مع ذلك غير مقيد بالحكم بما شهد الشهود به ما لم يستقر في ضميره صدق هؤلاء الشهود وصحة ما شهدوا به.

ولذلك اشترطت بعض المذاهب تكرار الإقرار في بعض الجرائم الخطيرة، فذهب الأحناف والحنابلة والزيدية إلى وجوب تكرار الإقرار بالزنى أربع مرات، وعلَّل بعضهم ذلك بأن فيه إتاحة الفرصة للمقر أن يعدل عن إقراره فلا توقع عقوبة الحد عليه، ويفتح له باب التوبة المطلوبة شرعًا وهو أفضل من توقيع العقاب[٢].

بل إن في مذهب الأحناف رأيًا يقول بوجوب تكرار الإقرار مرتين في الجرائم الأخرى[٣]. وأجاز الفقه الإسلامي العدول عن الإقرار ورتب عليه امتناع الحكم بالإدانة ـ حين يكون الإقرار هو دليلها الوحيد ـ ومنع تنفيذ الحكم إذا تم

(١) سبقت الإشارة إليه في الفصل (١٨) من هذا الكتاب، ص١٥٤ الحاشية رقم (١)

(٢) السياغي، الروض النضير، في فقه الزيدية، ج٤ ص ٧٣٤.

(٣) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج٧ ص٥٠.

العدول بعد صدوره، ووقف التنفيذ ـ بعد البدء فيه ـ إذا تم العدول بعد ذلك.

ويفرق الفقهاء بين العدول في جرائم الحدود والعدول في جرائم التعزير، وهي تفرقة لا سند لها إلا القول بوجوب درء الحد بالشبهة. والحق أن الشبهة تدرأ العقوبات كلها لا الحدود وحدها. ولذلك فهذه التفرقة غير صحيحة[١].

وخلاصة القول أن القاضي الجنائي في النظام الإسلامي لا يجوز له الحكم بالإدانة إلا بعد ثبوت التهمة ثبوتًا يقينيًا، لأن البراءة بحسب الأصل ثابتة ثبوتًا يقينيًا في حق كل إنسان ولا يجوز العدول عن هذا اليقين إلا بيقين مثله أو أقوى منه.

وليس القاضي مقيداً في الإثبات الجنائي بدليل معين، بل هو يقضي بما اطمأن إليه ضميره، ويكوّن عقيدته في المسائل المطروحة عليه بأي طريق تثبت بها الحقيقة ـ أو يغلب على ظنه ثبوتها ـ عنده.

ولا فرق في الإثبات والنفي بين أنواع الجرائم المختلفة اللهم إلا أن الشهادة في الزنى لها حد أدنى لا تثبت الجريمة ـ بطريق الشهادة ـ إلا إذا استوفت شرائطه. وهي أن يكون الشهود أربعة رجال عدول يشهدون صراحة برؤية الفعل المكون للجريمة نفسه، لا ما قد يدل على وقوعه أو يرجحه استنتاجًا أو توقعًا. وللشهادة حد أدنى في غير جريمة الزنى هو شاهدان عدلان. وهذا الحد الأدنى مقرر لمصلحة المتهم لا لتقييد طرق اقتناع القاضي أو تحديدها.

وهكذا يتبين أن الفقه الإسلامي يقر كل طريق من طرق الإثبات صالحة لإظهار

---

(١) كتابنا: في أصول النظام الجنائي ص ١٤٠.

الحق يقيناً أو أقرب ما يكون إلى اليقين، وهو ما يسمى عند الفقهاء «غلبة الظن». وذلك هو أقصى ما يطمح أي نظام قانوني أن يتوافر لطرق الإثبات فيه.

* * * * *

(٣٨)

لا يخطئ من يقول إن «حقوق الإنسان» هي شعار الربع الأخير من القرن العشرين الميلادي. فقد نشطت حركة الدفاع عن حقوق الإنسان منذ أواسط السبعينيات من هذا القرن نشاطًا فاق كل ما سبق لهذه الحركة أن حققته منذ نشأتها.

وكان هذا النشاط عالميًّا في انتشاره، غير محدود بحد في موضوعاته، فكل ما يخطر على البال من شأن أو شيء أو فكرة، تتصل بحياة الإنسان، تحولت ـ في تيار هذا الانتشار ـ إلى صورة من صور «الحقوق» الإنسانية الجديرة بالحماية.

وتوجهت أنظار أنصار هذه الحركة المتجددة إلى كل ركن من أركان المعمورة ينشئون جماعات أو جمعيات لحقوق الإنسان: ترصد انتهاكاتها وتنبه إليها وتنتقدها، وتنشر الوعي الثقافي والسياسي والاجتماعي بها، وتعلن في كل عام موقفًا محددًا في «تقارير» تنشر على الكافة، ويتلقاها العاملون في مجال حقوق الإنسان، والمهتمون بها بانتظام يبعث فيهم مزيدًا من الاهتمام، ويدعوهم إلى جديد من النشاط، في اتجاهي المراقبة والإعلام معًا.

ومنذ بدأ الحديث في النصف الأول من القرن العشرين عن حقوق الإنسان، من حيث هي فكرة مجردة، في مواجهة أفكار النازيين والفاشيين وأضرابهم، ثم من حيث هي نصوص قانونية دولية، جسَّدها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمفكرون الإسلاميون، والدعاة والفقهاء، مشتغلون ببيان سبق الإسلام في تقرير هذه الحقوق، وإرساء دعائم احترامها، استنادًا إلى نصوص ثابتة في القرآن الكريم ـ لا تقبل التغيير ولا الحذف ولا الإضافة ـ ونصوص صحيحة في السنة

النبوية الشريفة تصلح أساسًا لبناء متكامل لإعلان عالمي لحقوق الإنسان مستمد من الإسلام.

وقد صدر هذا الإعلان فعلاً - تتويجًا لهذا الجهد الفكري الضخم - عن المجلس الإسلامي في أوربا، وسمي بـ: «البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام» وأعلن في ١٩ / ٩ / ١٩٨١ من مقر اليونسكو في العاصمة الفرنسية: باريس.

وهذا البيان يضم نصوصًا، بلغ عددها ثلاثة وعشرين نصًا، كلها مؤيد بسند شرعي من القرآن الكريم أو السنة الصحيحة.

وعلى هذا النحو: محاولة التأصيل من الناحية الموضوعية للمفاهيم التي تتناولها حقوق الإنسان بنصوص القرآن والسنة، وبفهم المفسرين والفقهاء، جرت معظم الدراسات التي تناولت حقوق الإنسان وموقف الإسلام منها. ولا شك أن في كثير من هذه المحاولات كثيرًا من العمل العلمي الجاد الذي يستأهل كل تقدير. ولا شك أن في كثير من هذه المحاولات ما يمكن أن يعد «كشفًا» لحقائق علمية إسلامية أوشك أن يطويها النسيان، أو يقضي عليها الإهمال الذي ترتب على تنحية الشريعة الإسلامية في جل أوطانها، عن حكم الحياة اليومية للمؤمنين بها.

ولكن الأمر الذي لم يحظ بعد بحقه من العناية، بل لعله لا يزال يلقى معارضة تقوى وتضعف بحسب اتجاهات الرياح المحلية والعالمية، هو أمر الشكل، أو أمر «الآليات» - إن صح التعبير - التي يمكن بها أن تضبط ممارسة الدفاع عن حقوق الإنسان.

وفي تقديرنا أن الجانب العملي لممارسة الحقوق المصطلح على تسميتها بحقوق الإنسان، والإطار التنظيمي لمراقبة مدى الالتزام بها، يمثلان - في الوطن العربي والعالم الإسلامي بوجه خاص - مجالاً ذا أهمية أكبر بكثير من الأهمية التي يجب أن تعطى للجانب النظري الموضوعي المتمثل في إثبات قبول الإسلام لهذه الحقوق، أو سبقه في تقريرها. لأننا مهما أسهبنا في هذا البيان النظري، الذي هو حجة لنا، فإن البيان العملي والالتزام الفعلي بمضمون هذه الحقوق، ومقتضاها، ونتائجها في علاقة الفرد بالجماعة أو بالسلطة، هو الذي يؤكد شهادة البيان النظري، أو ينفيها، فيحوله من حجة لنا إلى حجة علينا.

ومن الإنصاف أن نسجل هنا السبق العالمي في مجال تنظيم الدفاع عن حقوق الإنسان. ففي العالم عدد غير قليل من المنظمات التي تعنى بهذا التنظيم، وتتابع قضاياه في معظم الأقطار، ومن بينها أقطار الوطن العربي ودول العالم الإسلامي.

فهناك منظمة العفو الدولية، ومقرها العاصمة البريطانية: لندن، وهي تصدر تقريراً سنوياً بعدة لغات عن حالة حقوق الإنسان وانتهاكاتها في غالبية بلدان العالم، وتصدر كلما اقتضت الظروف تقارير عن بلدان معينة. وهناك منظمة المادة [19]، أو المركز الدولي ضد الرقابة، وهي تستمد اسمها من نص المادة [19]، من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وينصب اهتمام المنظمة على الكشف عن الرقابة على الرأي والمعتقدات والتعبير عنها بالكتابة والنشر والإعلام وتعنى - لذلك - بمناصرة ضحايا هذه الرقابة في مختلف أنحاء العالم.

ومنذ عام ١٩٧٧ أنشئت في وزارة الخارجية الأمريكية إدارة لحقوق الإنسان

بموجب قرار رئاسي (أصدره الرئيس الأسبق جيمي كارتر) وصادق عليه الكونجرس. وتعد هذه الإدارة تقريراً سنوياً عن حالة حقوق الإنسان في مختلف دول العالم تستقي مادته من تقارير السفارات الأمريكية ومن غيرها من المصادر، ويقدم إلى الكونجرس الأمريكي.

وفي الولايات المتحدة، أيضاً، منظمة: محامون من أجل المحامين وهي فرع من منظمة أكبر هي: محامون من أجل حقوق الإنسان، وأعضاء المنظمتين من المحامين المؤمنين بحقوق الإنسان، وتضم المنظمة الثانية على وجه خاص المحامين المؤمنين بوجوب الدفاع عن الحقوق المهنية والإنسانية لزملائهم. وتقارير المنظمة لا تقتصر - كما يوحي اسمها - على العناية بقضايا المحامين فحسب، ولكنها تشمل غير المحامين الذين يكونون ضحايا لانتهاك حقوقهم الإنسانية. وللمنظمة اهتمام خاص بالوضع القانوني للأقليات، العرقية والدينية والقومية، في دول العالم كلها دون تمييز.

وللأمم المتحدة لجنة خاصة بحقوق الإنسان أنشئت بمقتضى العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وتقع على هذه اللجنة مسؤولية مراقبة تطبيق الحقوق التي يتضمنها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية ومتابعة التقدم الحاصل في التمتع بها.

وقد كان من نتائج مؤتمر فيينا (١٤ - ٢٥ يونيو ١٩٩٣) المعروف بالمؤتمر العالمي الثاني لحقوق الإنسان أن تقرر أن تسعى الأمم المتحدة لإنشاء وظيفة «مفوض سام» لحقوق الإنسان. وقد صدر قرار بذلك من الجمعية العامة في دورتها رقم ٤٨ المنتهية في ٢٠/١٢/١٩٩٣ وقد بدأ هذا المفوض عمله خلال عام ١٩٩٤ .

وقد كان معروضًا على مؤتمر فيينا، كذلك، فكرة إنشاء محكمة دولية لحقوق الإنسان، ولكن لم يكتب لهذه الفكرة النجاح، بل إنها ووجهت بمعارضة شديدة، من دول عديدة، لأسباب غير خافية!

وهناك أخيراً، في الذكر لا في الأهمية، المنظمة العربية لحقوق الإنسان. وقد تأسست في قبرص(!) ١٩٧٩، وتتخذ مقراً رئيسًا لممارسة نشاطها في العاصمة المصرية: القاهرة، على الرغم من عدم التصريح لها بالعمل بشكل رسمي. وللمنظمة فروع في معظم البلدان العربية.

وثمة منظمات أخرى معنية بحقوق الإنسان في الوطن العربي، بعضها محلي، مثل المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، وبعضها غير قطري، مثل اتحاد المحامين العرب، واتحاد الحقوقيين العرب، والاتحاد العام للصحفيين العرب. ولكن الدور الأكبر عربيًا ـ بلا شك ـ هو دور المنظمة العربية لحقوق الإنسان.

والسؤال الذي يطرح نفسه بعد هذا العرض السريع لمسألة تنظيم الدفاع عن حقوق الإنسان هو: مدي مشروعية هذا التنظيم بالنظر إلى الأحكام الإسلامية الخاصة بحقوق الإنسان، من ناحية، وبالعمل الاجتماعي، بوجه عام، من ناحية أخرى.

وابتداء نقرر أننا نرى وجوب هذا التنظيم لا مجرد جوازه.

ويستند هذا الرأي إلى النظر في ثلاثة واجبات تنطق بها النصوص الإسلامية، نطقًا صريحًا ثابتًا بالقرآن الكريم والسنة النبوية:

الواجب الأول هو واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

والواجب الثاني هو واجب التعاون على البر والتقوى،

والواجب الثالث هو واجب منع الظلم.

ويستند هذا الرأي - أيضًا - إلى التقدير الفقهي لفروض الكفاية التي تضم جل أشكال العمل الاجتماعي.

ولا يتسع المقام هنا لأكثر من إشارة وجيزة إلى فكرة «وجوب» التنظيم الذي يتولى الدفاع عن حقوق الإنسان، دون دخول في تفاصيل كيفية هذا الدفاع، والآليات العملية التي يمكن اصطناعها لتحقيقه. لأن هذه التفاصيل وتلك الآليات تقتضي دراسة خاصة، فضلا عن كونها متغيرة من قطر إلى آخر، وقابلة للتغير والتطور، من زمن إلى زمن.

ولعل الفارق الجوهري بين نظرة الإسلام إلى حقوق الإنسان، ونظرة الحضارة الغربية إليها هو أن الحضارة الغربية حققت أعظم إنجازاتها في هذا المجال بتحويل حقوق الإنسان من حقوق طبيعية إلى مطالب سياسية، بينما يجعلها الإسلام - في نصوصه الثابتة - حقوقًا ربانية[١] ونستطيع أن نقول - لتبيان هذا الفارق - إن الشريعة الإسلامية تنظر إلى حقوق الإنسان على أنها فرائض إلهية وواجبات شرعية على حين أن الحضارة الغربية تراها مجرد «حقوق». وأحد الفروق الجوهرية بين الحق والواجب، أن الأول قابل للتنازل عنه وممارسته ليست ملزمة، بينما الثاني لا يستطيع صاحبه إسقاطه، ويأثم إن فرط فيه أو تنازل عنه[٢].

---

(١) دكتور عصمت سيف الدولة، الإسلام وحقوق الإنسان: التعارض والتوافق، منبر الحوار، العدد التاسع، ص٣٣ .

(٢) دكتور محمد عمارة، الطيب والخبيث في حقوق الإنسان، المصدر السابق، ص٤٠ .

وهذا الفارق يقود دون عناء إلى الربط بين واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين تنظيم الدفاع عن حقوق الإنسان، إذ المعروف في الشريعة هو كل ما ينبغي قوله أو فعله وفقًا لأحكامها. والمنكر هو كل ما ينبغي اجتنابه وفقا لهذه الأحكام. ويستوي في ذلك أن يكون ما يجب الأمر به أو النهي عنه منصوصًا عليه صراحة في مصادر هذه الشريعة أو أن يكون مأخوذًا من روح النصوص الشرعية وفحواها(١).

ونصوص القرآن الكريم ونصوص السنة النبوية توجب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر على الجماعة، كما توجبه على الأفراد.

ففي القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿ **وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ [آل عمران: ١٠٤] والأمة الإسلامية ممدوحة في الكتاب العزيز بقول الله تعالى: ﴿ **كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ** ﴾ [آل عمران: ١١٠].

والأمر بالعدل والإحسان في قول الله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ** ﴾ [النحل: ٩٠] هذا الأمر بالعدل والإحسان، يتضمن إجمالاً لتفصيل كل أمر بالمعروف وكل نهي عن المنكر.

وأحاديث الرسول ﷺ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أشهر من أن تذكر،

---

(١) محمد سليم العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ١٤٠.

وهي مروية في الصحيحين وغيرهما. ويكفي أن نشير إلى قوله عليه الصلاة والسلام الذي رواه أبو سعيد الخدري: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[(١)].

وللإمام محمد عبده كلام رائع في وجوب تنظيم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تنظيما جماعيًّا، يضمن استمرار العمل بالمعروف واستمرار النهي عن المنكر، ذكره في تفسيره لقول الله تبارك وتعالى: ﴿ **وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ** ﴾ ... الآية [آل عمران: ١٠٤]، حيث قال: «أما هذه الآية فإنها تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون وأقوياء يتولون الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو عام في الحكام والمحكومين، ولا معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم»[(٢)].

وعلى ذلك فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو، بتعبير الإمام الغزالي، «القطب الأعظم في الدين والمهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين...»[(٣)] يوجب أن يكون بين المسلمين من ينظمون أنفسهم للدفاع عن حقوق الإنسان على نحو ما وصف الإمام محمد عبده.

والمبدأ الثاني الذي يؤكد ما نعتقده من وجوب تنظيم الدفاع عن حقوق الإنسان هو مبدأ التعاون على البر والتقوي المقرر في قول الله تعالى: ﴿ **وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ**

(١) صحيح مسلم مع شرح النووي ج ٢ ص ٢١ - ٢٤ وهو في الطبعة المرقمة رقم ٤٩ .

(٢) تفسير المنار جزء ٤ ص٤٥ .

(٣) إحياء علوم الدين ج٢، ص ٢٦٩ .

الْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢] وهذه الجملة الكريمة في ختام الآية الثانية من سورة المائدة، مع آيات أخرى مماثلة في مواضع أخرى من القرآن الكريم، توجب التعاون على «البر» الذي هو اسم جامع لكل خير، أو بتعبير ابن عباس رضي الله عنه «البر فعل ما أمرت به، والتقوى ترك ما نهيت عنه، والإثم هو المعاصي، والعدوان هو تعدي حدود الله تبارك وتعالى»(١) والتعاون في هذا النص أمر بالإعانة يؤديها بعض المؤمنين لبعض، وهي تكون من الجماعة للفرد ومن الفرد للجماعة، فإذا تركوها كانوا آثمين.

وإذا كانت حقوق الإنسان في نظر الإسلام ـ كما قدمنا ـ فروضًا واجبة فإن التعاون على تحقيقها تعاون على البر لا ريب فيه، والتعاون على منع انتهاكها تعاون على منع الإثم والعدوان بلا مراء.

والمبدأ الثالث الذي يؤكد ما ذهبنا إليه من وجوب تنظيم الدفاع عن حقوق الإنسان، هو مبدأ منع الظلم، وهو مبدأ إسلامي أصيل فالله تبارك وتعالى كما يأمرنا بالعدل والإحسان، يتوعد الظلمة والظالمين بالعذاب، ويعد المظلومين بالنصر والتمكين في مثل قوله تعالى: **﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾** [الشورى: ٤٢]. ويعد المظلومين حسن العاقبة في مثل قوله تعالى: **﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلأَجْرُ الآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾** [النحل: ٤١] وينذر القرى الظالمة بالهلاك في مثل قوله تعالى: **﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ**

(١) ابن الجوزي زاد المسير في علم التفسير، ج٣ ص ٢٧٧ .

أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ﴾ [الحج: ٤٥]. وقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾ [الكهف: ٥٩].

وفي صحيح السنة النبوية قول الرسول ﷺ: «اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة»(١). وقوله ﷺ: «إن الناس إذا رأوا الظالم ثم لم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده»(٢).

وفي هذه الأحاديث وأمثالها نرى الخطاب موجهًا إلى جماعة المسلمين، والحديث عن «الناس» بلفظ الجمع يؤكد أن العمل في هذا الشأن عمل جماعي لا يقوم به إلا مجموع أفراد يصدعون بالأمر النبوي الشريف، ولم يأت هذا الأمر على هذا النحو إلا إيذانًا بأن «الفرد» مهما بلغ تأثيره لا يستطيع أن يصنع، في هذا الشأن، صنيع الجماعة.

ومن هنا كان النظر الفقهي الصحيح إلى فروض الكفاية على أنها أفضل في الأداء من فروض الأعيان، وأولى بالتقديم عند التعارض بينهما. لأن نفع فروض الكفاية يصيب الجماعة كلها، ونفع فرض العين يناله من يؤديه، والإثم في ترك فروض الكفاية يلحق الكافة، بينما يقتصر الإثم في ترك فرض العين على مكلف واحد(٣).

---

(١) كفاية المسلم في الجمع بين البخاري ومسلم ج٢، ص ١٨٢ عن صحيح مسلم، وهو في البخاري دون قوله: اتقوا الظلم برقم ٢٤٤٧ ورقمه في مسلم ٢٥٧٨.

(٢) حديث صحيح رواه عن أبي بكر رضي الله أبو داود برقم ٤٣٣٨؛ والترمذي برقم ٣٠٥٧؛ وابن ماجه (ط بشار عواد معروف) برقم ٤٠٠٥؛ وهو في مسند الإمام أحمد برقم ٣٠.

(٣) محمد سليم العوّا، المصدر السابق، ص ١٥٨.

وفي صحيح السنة واقعة تؤكد ذلك كله، تلك هي رواية الرسول ﷺ لقصة « حلف الفضول » . فقد روى أصحاب السير أن رسول الله ﷺ قال: لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفًا، لو دعيت به في الإسلام لأجبت، تحالفوا أن يردوا الفضول على أهلها وألا يعز ظالم مظلومًا » (أي يغلبه) وفي رواية ... « ما أحب أن لي به حُمْرُ النَّعَم، ولو دعيت به في الإسلام لأجبت »[1] .

وقد كان من شأن هذا الحلف أن بعض ذوي الغيرة من أهل مكة ساءهم أن بعض كبار القوم فيهم يستبيحون ظلم الغريب ويأبون أن يؤدوا إليه حقه فاجتمع هؤلاء الرجال، وكان فيهم بعض أعمام رسول الله ﷺ ، وتعاقدوا وتعاهدوا، بالله، ليكونن يدًا واحدة على الظالم في نصرة المظلوم، أو تعاهدوا « ألا يجدوا بمكة مظلومًا من أهلها، أو غيرهم ممن دخلها من سائر الناس، إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه، حتى ترد عليه مظلمته » . فسمت قريش ذلك الحلف حلف الفضول. (ويروى في سبب التسمية، أن هذا الحلف كان على مثال حلف سابق تعاقد فيه أربعة رجال كلهم اسمه: الفضل!)

وفي السير أيضًا أن أصحاب رسول الله ﷺ لم ينكروا على من دعا بحلف الفضول - وهو الحسين بن على رضي الله عنه - حين ظلمه بعض القوم حقه فقال له « لتُنْصِفَنِّي أو لأقومن في مسجد رسول الله ﷺ ثم لأدعون بحلف الفضول، فقال جمع من الصحابة والتابعين: لنقومن معه فلننصفنه - أو حتى

---

(١) سيرة ابن هشام، ط القاهرة ١٩١٤ ج١ ص ٩٠، والسيرة النبوية لأبي حسن الندوي ط بيروت ١٩٨١ ص ١٢٧ .

ينصف - أو نموت جميعًا »[١] .

وكأن هؤلاء الصحابة والتابعين أرادوا الاستغاثة بمنظمة الدفاع عن حقوق الإنسان آنذاك، ولم يجدوا في ذلك حرجًا بل وجده أهل الغيرة منهم واجبًا ولو قدموا في سبيل أدائه حياتهم.

فتظاهرت من ذلك كله:

نصوص القرآن الكريم؛

ونصوص السنة النبوية؛

وخبر النبي ﷺ عن حلف الفضول، وصنيع الصحابة رضوان الله عليهم؛

وتقديم جمع من الفقهاء - ذوي النظر الاجتماعي الثاقب - فروض الكفاية على فروض الأعيان عند التعارض.

تظاهرت الأدلة، من ذلك كله، على وجوب تنظيم الدفاع عن حقوق الإنسان، ولم يمنع من ذلك، في عصر الصحابة رضي الله عنهم، قيام الدولة على الشرع الحنيف ولا وجود قضاة يوليهم الحاكم أمر فض المنازعات بين الناس.

فإذا قيل اليوم إن تكوين جماعة للدفاع عن حقوق الإنسان أمر واجب، مع بعد العهد بين عدل العصر الإسلامي الأول، وبساطته، ومع تعقد حياتنا وتنوع صور انتهاك الحقوق التي قد تصيب الفرد أو الجماعة، وتكاثر الأمور التي أصبحت العناية بها عناية بأنواع جديدة من الحقوق الإنسانية، على نحو ما

---

(١) سيرة ابن هشام، الموضع السابق.

يتبين من الاختصاصات التي نيطت بالمفوض السامي لحقوق الإنسان، من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة، التي تشارك في عضويتها الدول الإسلامية جميعاً، وحاجة بعض هذه الحقوق إلى تخصص دقيق مثل الحقوق المتعلقة بالصحة، والبيئة والعمل وغيرها.... إذا قيل اليوم، في ظل هذه الظروف جميعًا، إن تنظيم الحق في الدفاع عن حقوق الإنسان، وتنظيم وسائل مراقبة الالتزام بما فرضه الله له من هذه الحقوق، أمر واجب، فإن هذا القول لا يكون مجافيًا لنصوص الشرع بل يكون متفقًا معها مستلهمًا روحها.

والقول بغير ذلك لا يعيبه محض الخطأ الفقهي، فهذا لا يسلم منه أحد، مهما بذل من جهد وأوتي من بصيرة؛ ولكنه يعاب لخطورته التي تتمثل في تصويره الإسلام الحنيف، الصالح لكل زمان ومكان، عند أهل هذا الزمان، وفي مختلف الأماكن التي يعيش فيها المسلمون، بصورة لا تتفق مع حقيقته، وتجعله أقل من غيره من النظم البشرية قدرة على الإنصاف، وإحقاقًا للحق، وإبطالا للباطل، وإقامة للعدل الذي به قامت السماوات والأرض جميعًا.

وجامع ما ننتهي إليه في هذه العجالة أن الإسلام الحنيف كما سبق إلى تقرير الحقوق الإنسانية من حيث موضوعها، على نحو ما فصلها البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام، الصادر عام ١٩٨١ عن المجلس الإسلامي الأوربي، سبق إلى إيجاب تنظيم الدفاع عنها، بصورة تحقق في الواقع العملي - لو طبقت التطبيق الصحيح - وضعًا لحقوق الإنسان أفضل كثيراً مما هي عليه اليوم في الوطن العربي والعالم الإسلامي.

* * * * *

(٣٩)

في الفقه الإسلامي اجتهادات كثيرة تبين موقف الفقهاء والمذاهب الفقهية من العلاقات بين المجتمع المسلم والمجتمعات التي لا يسود فيها الإسلام. ومجموع هذه الاجتهادات يكوِّن ما يطلق عليه: «القانون الدولي الإسلامي». وقد أصبح هذا الموضوع محلا لبحوث معاصرة كثيرة لاسيما منذ بدأ تأثير «الصحوة الإسلامية» يتضح ويتعاظم في مختلف المجالات ومن بينها مجالات البحث العلمي في فروع المعرفة كلها.

ومن أهم المسائل التي واجهت الباحثين في هذا الموضوع - موضوع العلاقة بين الدول الإسلامية وغيرها من دول العالم - مسألة تقسيم العالم إلى دارين: دار الإسلام ودار الحرب، أو إلى ثلاثة دور - عند بعض الفقهاء - بإضافة دار العهد إلى داري الإسلام والحرب.

وقد استثار هذا التقسيم الفقهي حميَّة بعض الباحثين الغيورين حتى كتب يقول: «إن الرؤية الفقهية القديمة للعالم قاصرة عن الإحاطة بتعدديته وغناه. أما الإحيائية المعاصرة (أي الصحوة الإسلامية) فإنها معادية له، ولذلك تعجز عن فهمه والتعامل معه على أساس ذلك الفهم»(١).

والواقع أن بعض الدعاة يرددوْن - بلا تبصر - المفاهيم الفقهية التي تصادفهم في كتب أسلافنا العظماء دون أن يتبينوا أن لهذه المفاهيم أصولا تاريخية تعود

---

(١) دكتور رضوان السيد، ظهور دار الإسلام وزوالها، دراسة في الاجتهاد السياسي والفقهي، قدمها إلى مؤتمر العلاقات الدولية في الإسلام، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة في ٣٠/١١/١٩٩٧، راجع، ص ١٢-١٣.

إليها، وظروفًا موضوعية سببت نشأتها، وسوّغت وجودها، وأدت في ظلها وظيفتها.

وهؤلاء يغفلون غالبًا عن حقيقة علمية مؤداها أن الاجتهاد النظري في مثل هذه المسائل يتبع الحاجة العملية أكثر مما يتبع الدليل النقلي. وأنه لذلك متغير بتغير الظروف والأوضاع. ولا يؤدي التمسك بقول قديم فيه - لم يعد مناسبًا للظرف الجديد - إلا إلى إهدار المصالح وتضييعها. خلافًا لما هو واجب على المجتهد وعلى الأمة من جلبها والمحافظة عليها.

ومن هذه المفاهيم مفهوم تقسيم العالم إلى دارين: دار الإسلام ودار الحرب. وهو مفهوم يقوم على تميز المسلمين وتحيزهم في أراضيهم، الذي يقابله تميز غير المسلمين وتحيزهم - هم الآخرون - في أراضيهم. وعلى أن العلاقة بين الموضعين ليست إلا علاقة عداء مستحكم وحرب مستمرة حتى سميت دار غير المسلمين بدار الحرب.

وقد نشأ هذا المفهوم في الفقه الإسلامي لمقابلة مفهوم آخر لتقسيم العالم هو المفهوم الروماني الذي كان يقسم العالم إلى ثلاثة أقسام: العالم الروماني، والعالم اللاتيني، وعالم الآخرين. فأما الرومان فهم سادة الدنيا، وأما اللاتين فأبناء عمومتهم، وأما الآخرون فعبيد الرومان واللاتين تستباح في سبيل السيطرة عليهم حرمات الإنسان والمال والزمان والمكان جميعًا. وهو تقسيم عرقي عنصري يقوم على وهم التميز الجنسي ويؤدي إلى ارتكاب أشد الأعمال إجرامًا ووحشية ضد غير الرومان واللاتين.

فصاغ الفقهاء المسلمون في مقابلته مفهوم دار الإسلام ودار الحرب، وهو مفهوم

يستمد من حقيقتين: العقيدة والظرف الواقعي. وتترتب عليه أحكام فقهية ليس من بينها حكم واحد يجيز العدوان أو يبيح ـ بغير سبب ـ ما حرمته نصوص الشريعة.

وهو تقسيم لا يعلي من شأن عنصر أو جنس على حساب سائر العناصر والأجناس، لأن الذين صاغوه وطوروه كان نصب أعينهم قول الله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ** ﴾ [الحجرات: ١٣]. وكان حاديهم قول رسول الله ﷺ: يأأيها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى»[١].

وقد أدى المفهوم الإسلامي دوره في العصر الذي تكوّن فيه، وفي مراحل تاريخية لاحقة، أداءً يدركه المطلعون على مدونات الفقه الإسلامي وكتب القانون الدولي والعلاقات الدولية في الإسلام، وهي الكتب التي تعرف باسم« كتب السِّيَر». ولكنه في بدايته واستمرار تطوره كان مفهومًا فقهيًا اجتهاديًا، ولم يكن مفهومًا مستمدًا من نص قرآني أو نبوي، أو مبنيًا عليهما.

وكان مبنى الاجتهاد الفقهي فيه تحقيق المصلحة ودرء المفسدة. وهو مقصد من مقاصد الشرع باتفاق الفقهاء.

---

(١) رواه أحمد في المسند عن رجل من الصحابة، وعن أبي هريرة عن عقبة بن عامر وعن أبي ذر، وقال عنه الشيخ شعيب الأرنؤوط إسناده صحيح (الحديث رقم ٢٣٤٨٩). ورواه أبو نعيم في الحلية عن جابر بن عبد الله وقال: «غريب من حديث أبي نضرة عن جابر لم نكتبه إلا من حديث أبي قلابة عن الجريري عنه» الحلية جـ٣ ص ١٠٠.

ولم يكن ناشئًا ـ كما فهم بعض الباحثين ـ عن «قصور الرؤية الفقهية عن الإحاطة بتعدد العالم وغناه»(١). بل كان ناشئًا عن إدراك لفساد التمييز العنصري والعرقي بين الناس، وعن إدراك لصحة التمييز بالعقيدة وما يترتب عليها في العمل والسلوك من التقوى.

ولم يكن اجتهاداً مبتدأً بل كان رد فعلٍ لموقف البيزنطيين الذين واجههم المسلمون وواجهوا فكرهم في ثغور الشام.

فهل يجب على الفقه الإسلامي ـ في كل العصور ـ الاحتفاظ بهذا التقسيم والعودة إليه كلما طرأت مسألة أو مشكلة من مسائل العلاقات الدولية أو مشكلاتها؟ أم الواجب على فقهاء كل عصر أن يصوغوا لمواجهة تلك العلاقات الحلول الفقهية المناسبة لعصرهم والتي تحقق فيه المصلحة وتدفع المفسدة؟

وإذا كان التقدم المذهل في وسائل الاتصال والانتقال قد حوّل العالم المسكون كله إلى قرية صغيرة فهل يسوغ أن تظل نظرة المسلمين إلى العالم محكومة بذلك المفهوم الذي كان مناسبًا للظروف التي نشأ فيها ولم يعد كذلك بعد زوالها؟

وإذا كان التنظيم الدولي الحديث قد أحال العالم كله إلى مثل ما كان يسميه بعض الفقهاء «دار العهد» فهل يجوز للفقيه أن يستبقي التقسيم الثنائي أو الثلاثي وما يترتب عليه عند الفقهاء من أحكام؟

إن الرأي الذي يرجحه الفقه المعاصر أن الاجتهاد القديم القائل بمثل ذلك

---

(١) د. رضوان السيد، المرجع السابق.

التقسيم قد انقضى زمنه. وأن الفقه المعاصر يجب أن يتوجه صوب واقع العلاقات الدولية المعاصرة ويجتهد في بيان الجائز فيها والممنوع، مما يحقق المصلحة أو يهدرها، على نحو ما فعل الفقهاء في عصور المواجهة الأولى بين الإسلام وبين العالم القديم.

وليس لهذا الرأي أثر في مسألة استمرار الجهاد ووجوب إقامته إلى يوم القيامة. فإن موضع الجهاد وموضوعه غير موضع العلاقات السلمية وموضوعها. ولكل منهما أحكامه الشرعية، ونصوصه الحاكمة لأصوله، في القرآن الكريم والسنة النبوية. ولم يكن شيء من ذلك سنداً للاجتهاد في مسألة تقسيم العالم إلى دارين أو ثلاثة، وإنما كان مبنى ذلك الاجتهاد هو المصلحة وحدها.

ولذلك نقول إن واجب فقه العصر أن ييمم وجهه شطر تلك العلة نفسها: المصلحة الراجحة للمسلمين ويقيم بناء اجتهاده في العلاقات الدولية على أساسها. ولا يجوز أن يبقى الفقه المعاصر أسيراً لاجتهاد قديم لم يعد محققاً للغاية التي استهدفها أصحابه، ولم تعد الأسباب التي سوّغته قائمة.

وفي تقديرنا أن العالم كله الآن دار واحدة هي دار عهد وموادعة. وأن أحكام الإسلام تنطبق على المسلمين أينما كانوا، سواء أكانوا في دار يغلب الإسلام على أهلها أم كانوا أقلية أو أفراداً في دار غالبية أهلها غير مسلمين.

ولا يجوز لأحد أن يقبل، أو يعمل، بالفتوى التي تذهب إلى انحسار بعض أحكام الإسلام العملية عن الأفراد، ما داموا يعيشون في دار لا يغلب عليها الإسلام. لأن هذا القول هدم للدين كله بتسويغ إهمال بعضه. وقد عاب الله تعالى في محكم كتابه على اليهود أنهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون

ببعض. ولا يجوز لأحد أن يستحل أموال غير المسلمين في دارهم بزعم أنها دار حرب. ومن كان هذا رأيه فلا يحل له العيش فيها لأن ما أدّى إلى الحرام حرام. والمسلم مسؤول عن الوفاء بعهده، وقد دخل تلك الدار مشترطًا عليه أن لا يخالف قوانينها ونظمها فإما أن يعمل بعهده، ويفي به وإما أن يغادرها. وليس له أن يحل فيها الحرام أو يحرم الحلال.

وقد رأيت في بعض بلاد الغرب شبابًا من المسلمين يستبيحون أن يحتالوا لاستخدام وسائل المواصلات العامة، ووسائل الاتصال من هواتف وغيرها، ومواقف السيارات ذات الأجر، وأمثالها من الخدمات، دون أن يدفعوا مقابلاً لذلك كله.

بل علمت أن بعض اللاجئين إلى بعض تلك البلاد، بزعم أنهم مضطهدون سياسيًا في بلاد الإسلام التي جاؤوا منها، يتخذون عناوين عدة ويسجلون أنفسهم لدى السلطات المحلية التي يتبع كلاً منها عنوان من تلك العناوين، ويحصلون على المعونات المخصصة للاجئين مرات عدة، مستغلين في ذلك تصديق تلك السلطات لكل من يتقدم إليها باعتباره لاجئًا سياسيًا.

وهذا كله ـ وأضرابه ـ من أكل المال بالباطل المنهي عنه شرعًا.

ولا يُحِلُّهُ شيء.

وفاعله آثم إثمًا صريحًا لا تأويل له.

والزعم بأن هذا ـ وأمثاله ـ مما يبيحه كون الدار التي يقيمون فيها دار حرب زعم ظاهر الفساد لا تقوم به حجة عند الله ولا عند الناس.

وإذا كان العدول عن تقسيم العالم إلى دار الإسلام ودار الحرب هو مقتضى اجتهاد جديد، فإن تحريم هذه الأفعال الشنيعة إعمال مباشر للنصوص الصريحة الناهية عن كسب المال من حرام والآمرة بأن يكون الكسب من حلال طيب والإنفاق كذلك. ولا يغير من ذلك قول قائل بلا دليل، أو فتوى مفتٍ مقلد بلا بصيرة؛ فإن الإجماع منعقد على أنه لا شيء من ذلك يحل الحرام.

فليتق الله أولئك الشباب، وليتق الله الذين يفتونهم، فإن الذي أحلَّ وحرَّم بالحق لا تخفى عليه خافية ولا تجوز عليه حيلة. ومما لا يختلف فيه عالمان أن حكم القاضي وفتوى المفتي لا يحلان الحرام.

* * * * *

(٤٠)

ومما وقع مؤخرًا في مسألة الاستدلال بالتفرقة بين دار الحرب ودار الإسلام صدور فتوى دار الإفتاء المصرية رقم ٤١٨٩ بتاريخ ١٧ / ١٢ / ٢٠٠٥ حول جواز الكسب من المحرمات في غير دار الإسلام، وقد عنونت بـ: « حكم العمل في مكان يباع فيه الخمر والخنزير » وكان نصها كما يلي:

« السؤال:

اطلعنا على الطلب الوارد بالإنترنت والمقيد برقم ٢٣٨٣ لسنة ٢٠٠٣ المتضمن:

أنا شاب مسلم وأعمل في هولندا في سوبر ماركت لشخص هو الآخر مسلم ولكن يباع في هذا المكان بعض من زجاجات الخمور ولحم الخنزير، وقد بحثت عن عمل آخر ولكن للأسف لم أجد في الوقت الحالي، فماذا أفعل الآن؟

الجواب:

إن السادة الحنفية يجيزون التعامل مع غير المسلمين في ديار غير المسلمين بالعقود الفاسدة إذا كان ذلك برضاهم وبطيب نفس منهم، كبيع الخمر والخنزير والربا وما شابه من معاملات فاسدة، وهذا ينطبق على حالة السائل حيث إن الأصل فيمن يشترون من المحل الذي يعمل به أنهم كفار، وقد استدل الحنفية على ذلك بأدلة كثيرة منها مرسل مكحول عن رسول الله ﷺ أنه قال: « لا ربا بين المسلمين وبين أهل الحرب في دار الحرب » ذكره الشافعي في الأم ٧ / ٣٥٩، والزيلعي في نصب الراية ٤ / ٤٤، وابن حجر في الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢ / ١٥٨، وابن قدامة في المغني ٤ / ٤٧ ولكنه قال عنه: وخبرهم

مرسل لا تعرف صحته، ويحتمل أنه أراد النهي عن ذلك ا هـ . ومن أدلتهم أن النبي ﷺ حين أجلى بني قينقاع قالوا: إن لنا ديونًا لم تحل بعد . فقال: « تعجلوا أوضعوا » ولما أجلى بني النضير قالوا: إن لنا ديونًا على الناس . فقال: « ضعوا أو تعجلوا » ومعلوم أن هذه المعاملة بين المسلمين تكون من باب الربا، فهي فاسدة .

واستدلوا أيضًا بما وقع من مصارعة النبي ﷺ لرُكانة حين كان بمكة، وكان ركانة كافرًا فصرعه رسول الله ﷺ في كل مرة بثلث غنمه. وكانت مكة وقتها دار كفر. ولقد رد عليه النبي ﷺ الغنم بعد ذلك تفضلا منه وكرمًا. روى أصل هذه القصة أبو داود ٤ / ٥٥ والترمذي ٤ / ٢٤٧ وليس فيها ذكر الشياه ، وذكرت قصة الشياه في مراسيل أبي داود ١ / ٢٣٥ وغيره .

وكذلك استدلوا بما روي عن ابن عباس وغيره أن رسول الله ﷺ قال في خطبة الوداع: « كل ربا كان في الجاهلية فهو موضوع، وأول ربا يوضع ربا العباس بن عبد المطلب » ووجه الدلالة أن العباس أسلم في بدر بعد أسره ورجع إلى مكة وكان يرابي ولا يخفى فعله عن النبي ﷺ ولم ينهه عن ذلك، فدل على جوازه، وإنما الموضوع من الربا فقط الذي لم يكن قد قبض حتى جاء الفتح وصارت مكة دار إسلام .

وكذلك استدلوا بأن الصديق أبا بكر ناحب مشركي قريش قبل الهجرة حين أنزل الله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ الرُّومُ﴾ [الروم ١-٢] فقالت له قريش: ترون أن الروم تغلب؟ قال: نعم، فقالوا: هل لك أن تخاطرنا؟ فقال: نعم. فخاطرهم، فأخبر النبيَّ ﷺ فقال النبي ﷺ: « اذهب إليهم فزد في الخطر »

ففعل، وغلبت الروم فارسًا فأخذ أبو بكر خطره، فأجازه النبي ﷺ، وهذا قمار حدث بينهم في مكة وكانت دار كفر وقتها. يراجع المبسوط ١٤ / ٥٧ وفتح القدير ٦ / ١٧٨ .

ولهذه الأدلة وغيرها قال محمد بن الحسن: إذا دخل المسلم دار الحرب بأمان فلا بأس بأن يأخذ منهم أموالهم بطيب أنفسهم بأي وجه كان. راجع شرح السير الكبير ٤ / ١٤١ .

وقال السرخسي : لا ربا بين المسلمين وأهل دار الحرب في دار الحرب، وهو ـ أي حديث مكحول المرسل ـ دليل لأبي حنيفة ومحمد ـ رحمهما الله ـ في جواز بيع المسلم الدرهم بدرهمين من الحربي في دار الحرب ... ، وكذلك لو باعهم ميتة أو قامرهم وأخذ منهم مالاً بالقمار، فذلك المال طيب له عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى. راجع المبسوط ١٤ / ٥٦ . وقول الإمامين أبي حنيفة ومحمد هو المعتمد والمختار عند السادة الحنفية .

والخلاصة أن أبا حنيفة ومحمداً ـ بخلاف أبي يوسف ـ يرون جواز التعامل بالعقود الفاسدة في دار غير المسلمين بين المسلم وأهل غير المسلمين، وهذا أيضاً خلاف مذهب بقية المذاهب الذين يرون حرمة هذه التعاملات في دار الحرب أو في دار الإسلام، والسائل له أن يأخذ برأي أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى، خاصة وهو ينتظر الحصول على عمل آخر ليس فيه حرمة باتفاق، والقواعد الشرعية تجوز له ذلك؛ لأن الفقهاء يقولون إن للمكلف تقليد من أجاز شيئًا وقع فيه خلاف إذا كان العمل برأي المانع والمُحَرِّم سيسبب ضيقًا ومشقة عليه، فيقولون: من ابتلي بشيء من ذلك ـ أي مما وقع فيه الخلاف بين

الحل والحرمة ـ فليقلد من أجاز .

والله سبحانه وتعالى أعلى وأعلم».

وقد عقب على هذه الفتوى الأخ الدكتور صلاح سلطان، الأستاذ المساعد بقسم الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ورئيس المركز الأمريكي للأبحاث الإسلامية، وعضو المجالس الفقهية في الولايات المتحدة وأوروبا والهند، بما نلخصه فيما يلي :

«الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله ومن والاه . . . وبعد :

فإن فضيلة الشيخ الدكتور على جمعة مفتي مصر ممن يُعرفون بالعلم العميق والنظر الدقيق وسعة الصدر، كما أن لديه حميّة على دين الله تعالى تُذكر وتُشكر، ونكنّ له كل حب وتقدير، وأملي أن يؤكد هذا الحوار وشائج الحب، وعلائق الود فالعلم رحم بين أهله، يُكمّل بعضهم بعضًا، ومن هذا المنطلق، سوف يدور هذا الحوار الفقهي العلمي بشأن فتواه بإباحة العمل والتجارة في الخمور ولحوم الخنزير والربا والقمار بغير ديار الإسلام حول المحاور التالية :

أولا : خطورة الفتوى .

ثانيا : الغرب ـ لمن يقيم فيه ـ دار عهد ودعوة لا دار حرب .

ثالثا : إباحة العمل والتجارة في المحرمات في غير ديار الإسلام يستند إلى أدلة ضعيفة سنداً ومتناً .

رابعا : نداء ورجاء إلى فضيلة الشيخ الدكتور على جمعة .

أولا : خطورة الفتوى :

تأتي خطورة الفتوى من الجوانب التالية :

١- صدورها عن دار الإفتاء المصرية وعلى موقعها الإلكتروني (www.dar-alifta.org) فتوي رقم (٤١٨٩) بتوقيع فضيلة الشيخ د. على جمعة الذي يحتل مكانة كبيرة في نفوس علماء المسلمين وعمومهم.

٢- أن الفتوى استندت في الإباحة إلى كون ذلك في دار الحرب وهو أخطر ما في الفتوى.

٣- أن الشيخ أفتى بأكثر مما سأل عنه السائل الذي سأل عن حكم عمله في محل لمسلم يبيع الخمور ولحم الخنزير لأنه لا يجد عملاً آخر، حيث تطرقت الفتوى إلى إباحة الربا والقمار وبيع الميتة إضافة إلى بيع الخمور ولحم الخنزير، ومع أنه يجوز للعالم أن يجيب السائل بأكثر مما سأل كما ورد في كتاب العلم في صحيح البخاري - باب إجابة السائل بأكثر مما سأل في الإجابة عمن سأل عن الوضوء بماء البحر فقال ﷺ « هو الطهور ماؤه الحِل ميتته » (وراجع أيضاً سنن الترمذي كتاب الطهارة باب : ما جاء في ماء البحر أنه طهور)، لكن التوسع في فتوى الشيخ الدكتور علي جمعة فتح أبوابًا من الحرام الأصل إغلاقها.

ثانيا : الغرب - لمن يُقيم فيه - دار عهد ودعوة وليس دار حرب :

لقد استعمل فضيلة الشيخ في فتواه وأدلته عليها قرابة العشر مرات كلمة دار الحرب، أهل الحرب، دار الكفر، والسائل من أوروبا يسأل : هل يجوز له العمل

في محلات تبيع ـ مع منتجات أخرى ـ الخمور ولحم الخنزير لأنه لا يجد عملا غيره، فكان بوسع الشيخ أن يفتي بأن هذه حالة ضرورة يمكن أن تبيح له ذلك مع الجدية الكاملة في البحث عن عمل آخر حتى يدع الحرام كلية، كما يجب أن يطلب من أصحاب المحل أن يعفوه من بيعها ويبيع المنتجات الأخرى كما أفتى بذلك المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في دورته الثانية (فتوى رقم ١٤) من قرارات وفتاوى المجلس ص ٥١ .

لكن الشيخ غفر الله لنا وله قال: «إن ذلك جائز أخذاً برأي السادة الأحناف الذين يجيزون التعامل بالعقود الفاسدة في دار الحرب»، وأورد أمثلة على ذلك تعدت التجارة في الخمر والخنزير كما يلي:

١ـ استند الشيخ إلى حديث مرسل[١] أنه «لا ربا بين أهل الحرب في دار الحرب».

٢ـ أن النبي ﷺ أجاز الربا ـ من وجهة نظر الشيخ ـ لبني قينقاع وبني النضير لما أجلاهم ولهم ديون على الناس فقال لهم: «ضعوا أو تعجلوا» وهذا كما قال الشيخ نوع من الربا أجازه النبي ﷺ مع أهل الحرب.

٣ـ ما أخذه النبي ﷺ من رُكانة لما صرعه النبي ثلاثًا لما كان بمكة لأن رُكانة كان كافراً من أهل مكة وهي دار كفر آنئذ.

٤ـ ترك النبي ﷺ عمه العباس بن عبد المطلب يأخذ الربا في مكة ـ دار حرب ـ

---

(١) الحديث المرسل هو الذي يقف سنده عند التابعي، يقول فيه: «قال رسول الله ﷺ»، لا يسنده إلى صحابي سمعه من رسول الله.

ولم يحرمه إلا عام حجة الوداع.

٥- أن أبا بكر قامر المشركين على مال في أن الروم تغلب، فجاز القمار لأنهم مشركون ومكة دار كفر.

٦- استند إلى قول أبي حنيفة ومحمد بن الحسن والسرخسي أنه لا مانع من التعامل بالربا مع أهل الحرب في دار الحرب.

وسوف أناقش الشيخ الجليل في تحليل هذه المحرمات بيعًا وتجارة فيما يلي لكنني أبدأ بمناقشته في تحقيق المناط نفسه، هل أوروبا وأمريكا واليابان وأستراليا و.. تُعد دار حرب للمسلم المقيم فيها أم لا؟

وقبل أن أدخل في التفاصيل فإنني أحدد المسألة في مدى اعتبار هذه البلاد دار حرب لمن يُقيم فيها من المسلمين، ولست أتحدث عن موقف الفلسطينيين تجاه إسرائيل التي احتلت أرضهم، أو الكشميريين الذين احتل الهندوس أرضهم، بل نقطة البحث هنا حكم الديار التي يُقيم فيها المسلم بدار الغرب بعهد وأمان وميثاق وتأشيرة دخول (فيزا) ولوائح وقوانين ويجب اعتبار ما يلي:

أ- الحرب من حَرَبَ أي سلب لأنها تسلب الأرواح والأموال، ودار الحرب هي التي تستبيح وتُستباح فيها الأرواح والأموال بين المسلمين وغير المسلمين فلا يأمن أهلها في ديار الإسلام، ولا يأمن المسلم في ديارهم.

ب- هذا المصطلح لا عهد للفقه الإسلامي به في صدر الإسلام، بل تأخر كثيراً وهو اصطلاح فقهي لا شرعي، ولا يلزم التمسك به، فلم ترد به نصوص صريحة ولا أحاديث صحيحة.

ج- لذا يقول شيخنا الجليل د. طه العلواني في كتابه «في فقه الأقليات المسلمة»: «إن فقهاءنا الذين أطلقوا مصطلح دار الحرب لم يعيشوا الوحدة الأرضية التي نعيشها اليوم، ولكنهم عاشوا في عالم من جزر منفصلة لا تعايش بينها فكان فقه الحرب طاغيًا بحكم مقتضيات الواقع يومذاك، وما نحتاجه اليوم هو بناء «فقه التعايش» في واقع مختلف كمًا ونوعًا» (ص ١٧). وقال أيضًا «لا يجوز قياس الواقع الحاضر على الماضي الغابر قياسًا لا يأبه بالفوارق النوعية الهائلة» (ص ١٠).

د- ....

هـ- لقد أنتج التاريخ الفقهي والواقع المعاصر صورة أخرى وهي عدم اكتمال السيادة لقانون الإسلام، والأغلبية للمسلمين، لكن عندهم كأقلية أمن كامل في ممارسة شعائرهم والتحرك لدينهم، وإقامة مؤسساتهم من مساجد ومدارس إسلامية ومؤسسات علمية واجتماعية وسياسية، بل صارت حقوقهم كمواطنين من الناحية القانونية تمامًا مثل أي مواطن غربي يتمتع بكافة الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بل لهم حقوق تزيد كثيراً عن حقوق كثير من المسلمين في بلاد الإسلام، وصار هناك مواطنون أصليون مسلمون ومهاجرون تجنسوا وحمل أولادهم من أول ولادتهم جنسية البلد التي ولدوا فيها، ويتمتعون بكافة الحقوق... فهل تُسمى هذه البلاد بعد ذلك دار حرب؟! إن القول بأنها دار عهد ودعوة أولى، بل أراه هو الصواب حيث إن المسلم يُقيم فيها وفق نظم قانونية وافق أو أقسم عليها، والوفاء بالعهد والقسم واجب فيما لا يعارض شرعًا، كما أنها دار دعوة لأنها مجال خصب ووفير في الدعوة الصادقة

إلى الله تعالى .... و..........

(٥) لقد استقر رأي المجامع والمجالس الفقهية في أوروبا وأمريكا والهند كأقليات مسلمة أن هذه بلاد عهد ودعوة، وليست دار حرب ولا إسلام، والأولى أن نصير إلى هذا الفقه السديد الذي يتوافق مع خلق الوفاء لمن أحسن إلينا كما يقول العلامة الشيخ يوسف القرضاوي في مقدمة قرارات وفتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث (ص ٨): « هل يجوز أن تصدر فتاوى تدفع المسلمين أن يسرقوا أموال تلك البلاد التي آوتهم، وأطعمتهم من جوع، وآمنتهم من خوف؟! فلا يدفعون ثمن ما يستهلكون، ولا أجر ما يستخدمون ويكذبون ليأخذوا من المعونات مالا يستحقون، ويخونون من يتعاملون معهم؟!.... إن القول بجواز مثل هذا وصمة في جبين الإسلام ».

(٦) ....

(٧) ....

ثالثا: ضعف الأدلة سنداً ومتناً التي استدل بها على إباحة المحرمات في غير ديار الإسلام:

أحسب أنه من الضروري أن ننحاز إلى اختيار جماهير علماء الأمة ودعاتها في أن قيم الإسلام وأخلاقه لا تتبدل أو تتغير لعموم النصوص القرآنية قرآنًا وسنة، منها: ما رواه الترمذي بسنده عن أبي ذر « قال: قال لي رسول الله ﷺ: اتق الله حيثما كنت وأتبع السيئة الحسنة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن » (سنن الترمذي: كتاب البر والصلة باب: ما جاء في معاشرة الناس).

وقد أورد القرطبي أن رجلا سأل ابن عباس: إنا نصيب في الفيء من أموال أهل الذمة الدجاجة والشاة ونقول: ليس علينا في ذلك من بأس. فقال له ابن عباس: هكذا قال أهل الكتاب «ليس علينا في الأميين سبيل» الجامع لأحكام القرآن (٤ / ٧٦). والحق أن آية آل عمران (٧٥) ﴿**وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَّ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾ كأن القول باستحلال شيء مع قوم دون قوم فيه كذب على الله تعالى، ثم الآية بعدها مباشرة فيها توجيه بوجوب الوفاء بالعهد والميثاق ورعاية الأمانات مع التزام التقوى حيث يقول سبحانه وتعالى ﴿**بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ**﴾ [آل عمران: ٧٦] هذا بشكل عام، أما الأدلة التي سيقت بشكل تفصيلي فسوف نناقشها سنداً ومتناً كما يلي:

الدليل الأول:

استند فضيلة الشيخ على جمعة على جواز العمل في محلات تبيع الخمور ولحم الخنزير بما روي من مرسل مكحول عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا ربا بين المسلمين وبين أهل الحرب في دار الحرب» وقد كان الشيخ ـ كعادته ـ دقيقًا وأمينًا فذكر عن ابن قدامة قوله: وخبرهم مرسل لاتُعرف صحته (المغني ٤ /٤٧).

والحق أن هناك ضعفًا في سند هذا الحديث المرسل واضطرابًا في متنه:

.... [(١)].

---

(١) بين الدكتور صلاح سلطان وجهي الضعف المذكورين في كلامه بتفصيل ليس هنا محل إيراده، فليرجع إلى نص فتواه من أراده.

الدليل الثاني:

ذكر الشيخ علي جمعة أن من أدلة الأحناف أن النبي ﷺ حين أجلى يهود بني قينقاع قالوا: إن لنا ديونًا فقال: «تعجلوا وضعوا» ولما أجلى بني النضير قالوا: إن لنا ديونًا على الناس فقال: «ضعوا أو تعجلوا» ومعلوم أن هذه المعاملة بين المسلمين تكون من باب الربا.

وهذا الحديث رواه الحاكم في المستدرك برقم (٢٣٢٥) والبيهقي (١٠٩٢٠) والدارقطني (١٩٠) وهذه الروايات بخصوص بني النضير، أما رواية بني قينقاع فقد رواها الواقدي، وفي هذه الروايات جميعًا مسلم بن خالد الزنجي وهو ضعيف كما قال الذهبي، بل جاء في سنن الدارقطني حديث (١٩٣) أنه - أي مسلم بن خالد - سيء الحفظ ضعيف وقد اضطرب في هذا الحديث. وبهذا لا يصح الاستدلال به سندًا كما ذكرت في الحديث السابق.[١].

الدليل الثالث:

ذكر الشيخ علي جمعة أن الأحناف استدلوا بما روي عن ابن عباس وغيره أن رسول الله ﷺ قال في خطبة الوداع «كل ربا كان في الجاهلية فهو موضوع وأول ربا يوضع هو ربا العباس بن عبدالمطلب» ووجه الدلالة لدي الشيخ أن العباس أسلم في بدر بعد أسره ولم ينهه النبي ﷺ عن الربا فدل على جواز تعاطي الربا مع أهل الحرب لأن مكة كانت تحارب النبي ﷺ.

---

(١) ثم ذكر الدكتور صلاح سلطان مآخذه على متن الحديث بما يضيق عنه هذا المقام.

١- من حيث السند :

هذا الحديث صحيح سنداً لما رواه مسلم بسنده عن ابن عباس وغيره أن الرسول ﷺ قال في خطبة الوداع : « وربا الجاهلية موضوع وأول ربا أضعه ربانا ربا العباس بن عبد المطلب فإنه موضوع كله » .

٢- من حيث المتن :

إن متن الحديث لا يفيد جواز التعامل بالربا مع أهل الحرب . والحق أن د . نزيه حماد قد فند هذا الاستدلال وغيره في كتابه « أحكام التعامل بالربا بين المسلمين وغير المسلمين » ص (٢٨-٣١) وأهم ردوده هي :

أ- لم يكن تحريم الربا قطعيًا حتى نزلت آيات البقرة [٢٧٨-٢٧٩] ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (٢٧٨) فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ** ﴾ وذلك في السنة التاسعة من الهجرة .

ب- لا حجة للأحناف في جواز أخذ الربا في دار الحرب لأن مكة لم تكن دار حرب منذ فتحها سنة ٨هـ وحتى حجة الوداع التي كانت في آخر سنة ٩هـ.

ج- لم يقم دليل أصلاً على استمرار تعامل العباس بالربا بعد قبوله الإسلام فلعله كان إعلانًا عن وضعه عن عمه ليكون الامتثال أقوى .

د- إذا افترضنا أنه - أي العباس - علم بتحريم الربا وتعاطاه بعد إسلامه فلعله بسبب الإذن المخصوص له أن يخفي إسلامه، وأخذ الربا أدنى من إظهار الشرك

حتى لا يُعرف إسلامه.

مما سبق يبدو أن الاستدلال لدى الأحناف فيه ضعف شديد لا يسلم من الاحتمالات الموهنة مما يجعل فتوى الشيخ على جمعة لا تسلم من المعارضة الشديدة.

وهناك دليلان آخران ساقهما الشيخ علي جمعة عن الحنفية وهي إجازة النبي ﷺ لأبي بكر أخذ القمار في الرهان من المشركين في غلبة الروم وأن النبي ﷺ فعل الشيء نفسه مع رُكانة وأخذ غنمه، والحقيقة أن فضيلة الشيخ صلاح الصاوي قد أوفى في رده على ذلك في فتواه، لكني أورد هنا أن هناك احتمالين:

(أ) ربما كان هذا قبل تحريم ذلك خاصة أن واقعة أبي بكر في مكة قبل الهجرة.

(ب) هناك روايات جاءت في شرح السير الكبير وفي تفسير ابن كثير (باب ما يُكره إدخاله إلى دار الحرب..) أن النبي ﷺ أمر أبا بكر بالتصدق بما أخذه منهم، ورد على رُكانة غنمه فلم يأخذ شيئًا ولو كان ذلك طيبًا لما تصدق أو أمر بالتصدق به.

على كلٍّ لا ينهض شيء من ذلك أمام النصوص الصريحة بحرمة بيع الخمور والمحرمات ومنه ما رواه البخاري ومسلم بسندهما عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال: «إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام» والمتفق عليه أعلى

درجات الصحة لا يُواجه عند التعارض إلا بأحاديث توازيه في الصحة كما هو معروف في طرق الترجيح عند التعارض في أصول الفقه، وإذا ثبت التعارض بين نصين متوازيين كان الأولى هو الجمع بينهما، وما ذكرنا من احتمالات أولى في الجمع إذا جاز أن نجمع بين صحيح ومرسل[١] .

* * * * *

(١) رد الدكتور صلاح سلطان مؤرخ في ٣ من المحرم ١٤٢٧ هـ= ٢/٢/٢٠٠٦م.

(٤١)

جرى عرف الناس على إطلاق تعبير الزواج العرفي على عقد الزواج غير الموثق بوثيقة رسمية، سواء أكان مكتوبًا في ورقة أم غير مكتوب. وعقد الزواج متى صدر مستوفيًا لأركانه وشروطه كان صحيحًا شرعًا تترتب عليه آثاره، وليس من شروط صحته أن يكون موثقًا بوثيقة رسمية، بل ولا أن يكون مكتوبًا في ورقة عليها إمضاء طرفي العقد وشهوده.

وقد كان يجري إثباته أمام المحاكم بطرق الإثبات كافة. الإقرار من الطرفين، أو البينة عند الإنكار، ولم يدخل تعديل في الإثبات إلا في تعديل لائحة ترتيب المحاكم الشرعية بمصر عام ١٨٩٧م فقد اشترطت وجود المسوغ الكتابي عند الإنكار.

وقد كانت دعوى الزواج قبل ذلك تثبت بالبينة عند الإنكار إذا كانت مقامة في حياة الزوجين، أو بعد وفاة أحدهما بشرط أن تكون مقامة من أحدهما، وأن يكون زواجهما مشهوراً بين الناس، فإذا كانت الدعوى مرفوعة من غيرهما أو لم يكن زواجهما مشهوراً فلا تثبت الدعوى بالبينة.

بعد هذا التعديل في اللائحة، الذي اشترط وجود المسوغ الكتابي عند الإنكار، تنوع ذلك المسوغ إلى ثلاثة أنواع، كما فصلته المادة ٩٩ من المرسوم بقانون رقم ٧٨ لسنة ١٩٣١م الخاص بترتيب اللائحة.

ففي فقرتها الثانية تقرر المادة ٩٩ المذكورة أن حوادث الزواج الواقعة بين ١٨٩٧ وأول ١٩١١ تثبت فيها الدعوى في حياة الزوجين بالإقرار أو البينة، وبعد وفاة

أحدهما يشترط لسماعها عند الإنكار وجود أوراق خالية من شبهة التزوير تدل على وجود الزواج سواء كانت الدعوى مقامة من أحد الزوجين أو من غيرهما.

وفي فقرتها الثالثة تقرر أن حوادث الزواج الواقعة بين ١٩١١ إلى آخر يوليو ١٩٣١ تثبت فيها الدعوى في حياة الزوجين بالإقرار أو البينة، وبعد وفاة أحدهما يشترط لسماعها عند الإنكار وجود أوراق رسمية ومكتوبة بخط المتوفى وعليها إمضاؤه سواء كانت الدعوى مقامة من أحد الزوجين أو من غيرهما.

وتقرر في فقرتها الرابعة أن حوادث الزواج الواقعة من أول أغسطس ١٩٣١ وما بعده لا تسمع فيها الدعاوى عند الإنكار إلا إذا كانت ثابتة في وثيقة زواج رسمية سواء كانت الدعوى في حياة الزوجين أو بعد وفاتهما أو بعد وفاة أحدهما وسواء كانت مقامة من أحد الزوجين أو من غيرهما.

وعُلِّلَ اشتراط وجود الوثيقة الرسمية في هذه الحالة بأمرين:

أولهما: حفظ الحقوق الزوجية الناشئة عن عقد الزواج بصيانة هذا العقد من العبث والضياع بجحوده وإنكاره، إذا ما عقد دون وثيقة رسمية ثم أنكره أحد الزوجين، وعجز مدعيه عن إثباته بالطرق الأخرى، ولو كان بيده وثيقة رسمية ما استطاع أحد إنكاره.

ثانيهما: منع سماع دعاوى الزواج الباطلة لأغراض سيئة كالطمع في المال أو الكيد للآخر، وقد كانت الدعاوى لهذه الأغراض ترفع أمام المحاكم ولا يستطيع المدعى عليهم دحضها قبل هذا القانون.

والمنع من سماع الدعوى شامل لدعوى أصل العقد أو حكم من أحكامه. كدعوى النفقة أو المهر أو الطاعة أو الميراث، ولا يستثنى من ذلك إلا دعوى النسب فإنها باقية على ما كانت عليه في اللائحة القديمة. كما صرحت بذلك الفقرة الخامسة من هذه المادة الخاصة بعدم سماع دعوى الزوجية إذا لم يبلغ الزوجان السن القانونية.

وليس معنى اشتراط وجود وثيقة رسمية في هذه الحالة أن عقد الزواج الخالي منها يكون باطلاً، بل هو صحيح شرعًا وقانونًا، لأن صحته لا تتوقف على ذلك كما قدمنا.

ولهذا لو رفعت الدعوى من أحد الطرفين في حالة الاعتراف به من الطرف الآخر دون وثيقة رسمية سمعت الدعوى، ويكون ذلك بمثابة التصادق عليه.

ومن هنا أصبح يطلق على الزواج غير الموثق كلمة «العرفي».

وقد يشتبه أمره على من يجهل أحكام الزواج الشرعية فيظن أن مجرد إجراء صيغة الزواج بين رجل وامرأة دون شهود، أو أن عقده أمام الشهود لمدة معينة، من الزواج العرفي الصحيح الذي تحل معه المباشرة بينهما كما وقع ذلك في حالات عديدة، مع أن هاتين الحالتين من أنواع الزواج غير الصحيح باتفاق مذاهب أهل السنة. وإن كان فقهاء الشيعة يصححونهما، لأن الشهادة ليست شرطًا لصحة الزواج عندهم، بل هي أمر مستحب فقط، والزواج المؤقت مشروع في مذهبهم، وهو المسمى بزواج المتعة، أو الزواج المنقطع كما سماه بعض المتأخرين منهم.

كما يظن البعض أيضًا أن منه (أي من الزواج العرفي) مجرد قول المرأة للرجل: وهبت نفسي لك دون أن يصدر منه قبول.. وليس كذلك لأن كلمة المرأة: وهبت نفسي لك ليست عقداً بالاتفاق، فإن صدر قبول من الرجل أمام شهود صح العقد عند الحنفية الذين يجوِّزون العقد بلفظ الهبة، ولا ينعقد عند من لايجوِّز عقد الزواج بلفظ الهبة. ومتى تم العقد عند المجوِّزين لزم الزوج مهر مثلها، لأن الزواج دون مهر خصوصية لرسول الله ﷺ.

وليس منه أيضًا (أي الزواج العرفي) ما يفعله بعض الناس من إجراء العقد بين الرجل والمرأة دون حضور شهود ثم يكتبانه في وثيقة ممهورة بإمضائهما ويعرضانها على الشهود لقراءتها والإمضاء عليها ظانين أن العقد تم بذلك لأن الشهادة الصحيحة لابد فيها من سماع الشهود صيغة العقد من الطرفين، والعقد بين حاضرين لا ينعقد بالكتابة بل لابد من التكلم ليسمع الشهود.

وإذا كان القانون يمنع من سماع الدعوى بالزواج أو بالحقوق المترتبة عليه عند الإنكار إذا لم يكن موثقًا ففي هذه الحالة تضيع حقوق على كل من الزوج والزوجة، فيضيع على الزوج حقه في الميراث وحقه في الطاعة، ويضيع على الزوجة حقها في المهر إن لم تكن قبضته، وحقها في النفقة والميراث.

أما الأولاد فيثبت نسبهم بطرق الإثبات الأخرى، ومتى ثبت النسب ثبتت لهم الحقوق المترتبة عليه كلها.

وإذا علم كل من الزوجين ضياعَ تلك الحقوق عند الإنكار، فما الباعث لهما على الإقدام على الزواج العرفي مع احتمال ضياع حقوقهما.

قد يكون الباعث للزوجة أنها تأخذ معاشًا كبيرًا من زوجها المتوفى، وبزواجها الموثَّقِ يضيع عليها هذا المعاش، وقد يكون المحافظة على حقها في حضانة أولادها وما يترتب عليها من المسكن وأجرة الحضانة إذا تزوجت بغير محرم للمحضونين، الذي يسقط حقها في الحضانة وما يترتب عليه من حقوق مالية.

وقد يكون الباعث للزوج ستر هذا الزواج عن زوجته وأولاده لئلا تثور المشاكل بينه وبينهم، وبخاصة أن الزواج الموثق الآن يلزمه الاعتراف بزواجه السابق وإعلام الزوجة به وإلا تعرض للعقوبة كما تقرر بالقانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥، وقد يكون الزوج مغتربًا فيلجأ إليه خوفًا من الانحراف في اغترابه.

والذي يفعل ذلك غالبًا ما يطلب من الشهود كتمان هذا الزواج حتى لا يتعرض للمشاكل المترتبة عليه، فالزوجة التي تفعل ذلك وهي حاضنة ارتكبت جرمًا في حق أولادها، لأن الزوج من غير المحارم ينتظر منه غالبًا عدم العطف عليهم بل وإلحاق الأذى بهم لأنهم غرباء عنه.

وكذلك صاحبة المعاش تأخذ مالاً لا تستحقه، لأنه ليس ميراثًا: حيث لا يقسم قسمة الميراث بين الزوجة وأولادها واستحقاقه مؤقت، فالأولاد يستحقونه لفترة زمنية محددة، والزوجة إلى أن تموت أو تتزوج.

وقد يموت الزوج فجأة وله ورثة آخرون ينكرون هذا الزواج بعد موته فيضيع حقها في الميراث، حيث لا تسمع دعواها دون وثيقة رسمية، فماذا تصنع إذا لم يكن لها عائل؟؟

تلك هي بعض المشاكل التي تترتب على الزواج العرفي، والأمر يحتاج إلى علاج، وقديمًا قيل: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الأمور».

ولا نستطيع أن نمنع هذا الزواج بجميع أنواعه، لأنه منع لما شرعه الله، ولكن الحالات الخاصة، كصاحبة المعاش أو الحاضنة التي تترتب عليها أمور غير مشروعة يمكن إصدار تشريع بشأنها يحتم توثيق الزواج في مدة محددة وإلاتعرض صاحبها للعقوبة، كما صدر التشريع القريب بشأن توثيق الطلاق في مدى ثلاثين يومًا، لأن الذي يخون الأمانة ويستحل مالاً لا يستحقه يستحق العقوبة.

والغالب في هاتين الحالتين أن يطلب الزوجان من الشهود كتمان أمر هذا الزواج، فإذا ثبت ذلك يحكم بفسخه عملاً بمذهب المالكية الذي يقرر بطلان العقد لأنه زواج سر، وهم يشترطون لصحته إعلانه لحديث «اعلنوا هذا الزواج واضربوا عليه بالدفوف» وهذا واجب الدولة.

وأما واجب الأزهر. فعليه أن يعلن للناس تفصيل أحكام هذا الزواج ما يصح منه وما لا يصح، لأن كثيراً منهم يجهلون ضوابطه ولا يعرفون منها إلا القليل بالسؤال عنه في وقائع فردية. والله أعلم.

وقد صدر القانون رقم ١ لسنة ٢٠٠٠ في شأن بعض أوضاع وإجراءات التقاضي في مسائل الأحوال الشخصية وأجاز فى المادة (١٧) منه سماع دعوى التطليق أو الفسخ بحسب الأحوال، دون غيرهما، إذا كان الزواج ثابتًا بأية كتابة. وكان المقصود من هذه الإباحة معالجة انتشار ظاهرة الزواج العرفي بين الشباب، لاسيما طلاب الجامعات، وما ترتب عليها من مشكلات عديدة من بينها أن الفتى قد يترك الفتاة بعد انتهاء دراسته الجامعية، أو إقامته في المدينة التي تزوجها فيها عرفيًا دون أن يخبرها بمكان إقامته الجديد، ولا تستطيع هي

الاستدلال عليه بوسائلها الخاصة، وهو لم يطلقها فتبقى معلقة زوجة له شرعًا وليست بزوجة فعلاً، ولايستطيع غيره أن يتزوجها. وحلاً لهذه المشكلة وعلاجًا لآثارها القبيحة أجاز القانون سماع دعوى الطلاق إذا كانت الزوجية ثابتة بأية كتابة. وقد كانت معظم هذه الزيجات غير مستوفية أصلاً لشروط الزواج الشرعي ولكن بعض من لا علم له استباح بها ما لا يباح إلا بالزواج الصحيح.

* * * * *

(٤٢)

سئل شيخنا العلامة محمد مصطفى شلبي ـ رحمه الله تعالى ـ عن رجل توفي وترك ابنة واحدة وأخًا. فقسم ميراثه للبنت النصف وللأخ الباقي. ثم إن البنت أجريت لها جراحة فأصبحت ذكرًا فكيف يفعل بالميراث؟

فأجاب، رحمه الله ـ كما أخبرني بنفسه ـ أن الذين أجروا العملية إن كانوا ثقات في العلم الطبي وفي الدين، غير متلاعبين، (كما حدث في قضية طالب طب الأزهر ـ سيد عبد الله الذي سمي سالي)[١] فإن الميراث يعاد توزيعه بحيث يكون كله للولد الذكر ولا شيء للأخ.

ـ فراجعت شيخي بقولي: قد تحتمل المسألة تفصيلاً؟ فقال: كيف؟ قلت: إنه ينبغي التفريق بين حالة ما إذا كان تغيير النوع ناشئًا عن عدم توازن قديم في التركيب الهرموني أو التكوين الجسماني (قبل توزيع الميراث بل قبل وفاة المورث) فعندئذ تكون الجراحة كاشفة ويكون الحجب صحيحًا. وبين حالة ما إذا كان التغيير نتيجة عدم توازن حادث (بعد الوفاة) فعندئذ يكون التغيير منشئًا (= مثبتًا) ولا يكون ثمة مسوغ لتغيير توزيع التركة.

---

(١) واقعة مشهورة ترتبت عليها قضية نظرها القضاء الإداري متعلقة باستمرار قيد الطالبة سالي محمد عبد الله مرسى (الطالب / سيد محمد عبد الله مرسي سابقًا) في كلية الطب بجامعة الأزهر. وقد صدر حكم المحكمة الإدارية العليا بجلسة ٨ من ذى القعدة ١٤٢٧هـ = ٢٩ / ١١ / ٢٠٠٦ برفض إشكال في تنفيذ حكم الدعوى رقم ٤٠١٩ لسنة ٥٠ ق وبذلك أصبحت جامعة الأزهر ملزمة بقيد الطالبة في كلية الطب للبنات بالجامعة (حكم المحكمة الإدارية العليا في الطعن رقم ٩٩٠٧ لسنة ٤٦ق).

فأجابني الشيخ: بأنه لم يُسأل عن هذا. وقال: أو نفرضه كالخنثى يحتفظ له بأقل النصيبين فإن بان أنثى لا شيء، وإن بان ذكرًا رجع بنصيبه المنْتَقَصِ على من زاد نصيبه بسبب فرضه أنثى من الورثة، فإن وجد المال المعيّن في يده أخذه وإلا فلا شيء له (والشيخ لم يقل هذا للسائل).

أو نفرضه حملاً مستكنًا فيكون له أوفى النصيبين فإن بان ذكرًا أخذه وإن بان أنثى أخذ نصيبه وردّ الباقي على من يستحقونه من الورثة.

وأقول - والله تعالي أعلم - إنّ الجواب الذي راجعت به الشيخ لا يزال - عندي - مستحقًا مزيد بيان: لأن الفارق بيّن بيْنَ الحالتين اللتين ذكرهما الشيخ وبين الحالة المسؤول عنها. فإن الحمل لم يوجد: فيحتفظ له بأوفى النصيبين ولن يضار من الورثة أحد لأن المال باقٍ إن كان أنثى أخذوه، وإن كان ذكراً فلا شيء لهم.

والخنثى موجود بشك في نوعه وقت الوفاة وافتراض الأسوأ من النصيبين له سببه: أن الثابت بيقين هو حق باقي الورثة أما حق الخنثى فمشكوك فيه والثابت بيقين لا يزول بالشك. فلذلك حفظنا له أقل النصيبين.

أما الحالة المسؤول عنها: فنحن أمام أنثى حقيقةً عند الوفاة. والعبرة في قسمة الميراث بمن وجد من الورثة عند الوفاة حقيقة - أو حكمًا كالحمل المستكن - وليست بما لم يوجد، وهو الوصف الذي تحقق بالجراحة.

ومع ذلك فقد قلنا إن الجراحة إنْ بنيت على تغيّر في التوازن الهرموني سابق على الوفاة فللولد نصيب الذكر، لأن الجراحة هنا تكشف لنا ما كان مستوراً

عنا وهو أن للمورث ولداً ذكراً. (وهذا يشبه الحمل المستكن من جهة عدم معرفتنا نوعه وقت الوفاة).

وإن كان التغير في التوازن الهرموني لاحقًا لتاريخ الوفاة فالتركة على ما قسمت عليه لأن الموجود وقت الوفاة كان أنثى حقيقة، ولا شأن للميراث بما لم يكن موجوداً وقت الوفاة مما حدث بعدها لأسباب يعلمها الله وحده.(١) .

* * * * *

ومما يتصل بهذا الأمر ما كتبه شيخنا ـ رحمه الله ـ إلى الأستاذ أحمد بهاء الدين رحمه الله ـ الصحفي المعروف ـ تعليقًا على دعوته إلى تطبيق قواعد توريث البنات عند إخواننا الشيعة الإمامية. قال شيخنا رحمه الله:

« ..... فلقد تتبعت ما كتبتَه

أولاً: من اقتراحك أن تأخذ الدولة بمذهب الشيعة الإمامية في ميراث البنت حيث سوى هذا المذهب بينها وبين الابن في أنها تحجب من يحجبهم الابن لتبقى التركة في أقارب الدرجة الأولى، ولا تخرج إلى الأقارب من غير هذه الدرجة.

---

(١) قال الشيخ، رحمه الله، جميع حالات الرجوع على الورثة تكون بما هو باق في أيديهم عينًا. أما ما تصرفوا فيه (ولو كان نقوداً) فإنه لا يرجع بها عليهم. ويكون العوض للوارث المستحق عما رجع بطلبه متروكًا على الله تعالى. وعندي أن في مسألة النقود نظر. فهي مثليات لا عينيات. والرجوع يكون بما أخذه الوارث من التركة ثم بان أنه لا حق له فيه، فما لم يكن المراد الرجوع عليه مفلساً فإنه يجب رد ما كان من التركة نقوداً دون سائر الأعيان. والله تعالى أعلم.

وقد كتبت هذا الفصل، ونص هذه الفائدة، عقب زيارتي للشيخ في منزله يوم الأحد الموافق ٨ من ذي القعدة ١٤٠٨ = ١١/٦/١٩٨٩ ثم قرأته عليه في منزله أيضًا فأقره، وسألته هل أنسبه كله إليه بعد إقراره إياه؟ فقال: لا، دعه كما كتبته.

ووصفت ذلك بأنه أقرب إلى العدل وروح العصر... إلخ كلامك.

وثانيًا: ردود الذين ردوا على هذا الاقتراح، سواء الذين كتبوا إليك مباشرة والذين لم يكتبوا إليك.

ثالثًا: تعليقك على تلك الردود بأنها جانبت الصواب، لأنك قصدت أن البنت تأخذ نصف التركة بالفرض والباقي بطريق الرد وليس في هذا مخالفة للنص القرآني قطعي الثبوت والدلالة حتى يقال: لا اجتهاد مع النص، كما أنه اختيار لرأي فقهي من مذهب له قيمته العلمية اقترح فيما مضى تدريسه هنا في مصر، وإمامه الإمام جعفر الصادق لا يقل عن نظرائه من أئمة المذاهب السنية، وقد سبق للدولة أن اختارت حُكْمًا من هذا المذهب في قانون الوصية. وهو صحة الوصية ونفاذها للوارث، الذي يمنعه الفقه السني، فلا غرابة في ذلك.

قضية شغلتم الناس بها أخذًا وردًا أكثر من شهر، ولم يسلّم أحد الطرفين للآخر بدليل أنك ختمت تعليقاتك بعد شرح وجهة نظرك فيما ذهبت إليه بقولك: «فلا داعي لهذا التسرع بالتهجم كلما قيل رأي من غير معمم، ولا داعي للتحصن وراء لا اجتهاد مع النص من باب الكسل الفكري والاستكانة للمألوف فهي عبارة مبتورة كالقائل «لا تقربوا الصلاة» ولا داعي لافتعال خصومات دنيوية سياسية في مقام كالفقه والتفسير» وهي مقالة تقطع بأنك مازلت عند رأيك فوق ما حوته من قوة في الرد على مخالفيك وخروج على مألوف النقاش في الرأي.

وجاء بعد ذلك رد شيخ الأزهر ولم يسلم رده الآخر من تعليقك، ولم تعلن بعد عن النتيجة التي وصلت إليها. كما أن الدكتور النمر ـ وهو من أواخر من ردوا

عليك قال في آخر مقالة في أهرام ٨ / ١ / ١٩٨٩ « ولنا عودة نكمل فيها الحديث » .

وفي فترة النزاع كتبت رأيي في هذا الموضوع ولكن منعني من نشره حينذاك خوفي من إيقاظ الفتنة بعد نومها لئلا تصيبني اللعنة، والآن وبعد مرور أكثر من عام وقد هدأت النفوس وزال المانع أكتب به إليك رجاء أن تغير رأيك فيه إن شاء الله فأقول لك : يظهر لي أنك تعجلت في عرض اقتراحك دون دراسة وافية، لأن المسألة ليست مجرد موازنة بين رأي وآخر، بل طلبت أن تأخذ الدولة بهذا الاقتراح . بمعنى أن يوضع في قانون المواريث المعمول به في مصر وهو بمثابة أخذ عضو من جسم إنسان حي أو ميت وزرعه في جسم إنسان مريض لحاجته إليه ـ بلغة الطب ـ وهذا العضو المنقول قد يقبله الجسم المنقول إليه لملائمته له، وقد يرفضه لعدم انسجامه مع بقية الأعضاء .

وهذا الحكم المقترح إدخاله في قانون المواريث لا ينسجم مع بقية أحكامه حيث يتعارض مع أكثرها . لأن فقه المذاهب السنية مستمد مباشرة من كتاب الله، وأحاديث رسول الله ﷺ الصحيحة، واجتهادات الصحابة المتفق عليها ـ أو رأي الأغلبية منهم فيما فيه اختلاف ـ ويعترفون بإرث العصبات بناء على السنة العملية الصحيحة؛ غير الحديث الذي نازع فيه الشيعة (حديث طاووس)؛ ولم يربطوا هذه الأحكام بشيء آخر كما فعل المذهب الشيعي . وقد جعلوا مراتب الإرث أربعة مراتب هكذا : الإرث بالفرض،

والإرث بالتعصيب،

والإرث بالرد إذا بقي شيء من أصحاب الفروض ولم يوجد عاصب يأخذ الباقي،

وإرث ذوي الأرحام، وهم من ليسوا بأصحاب فروض ولا عصبات. ولا تطغى مرتبة على غيرها ولا تتقدم واحدة من مكانها.

أما فقه المذهب الشيعي فقد بني على أمرين:

أولهما: منع الإرث بالتعصيب بدعوى عدم صحة حديث طاووس كما يقولون.

وثانيهما: تقسيمهم الورثة إلى مراتب ثلاث.

الأولى: الأبوان والأولاد وإن نزلوا، والثانية: الأجداد وإن علوا والإخوة وأولادهم، والثالثة: الأعمام والأخوال وأولادهم. والزوجية تأتي مع كل مرتبة من تلك المراتب، والميراث ينحصر في كل مرتبة لا يتعداها إلى ما بعدها.

وكلا الأمرين مخالف لسنة رسول الله الصحيحة، فقد ورَّث رسول الله ﷺ الأخ مع البنات في أول قضية من قضايا المواريث التي نزلت بسببها آية المواريث في قصة سعد بن الربيع؛ وهو في الوقت ذاته من الطبقة الثانية بترتيب الشيعة؛ ورَّثَهُ مع البنات والزوجة في الحديث الذي رواه الحاكم في المستدرك عن جابر ا بن عبد الله وصححه ووافقه الذهبي، وأبو داود و الترمذي وابن ماجه[1]، كما ورث الجد مع البنات وهو من المرتبة الثانية عندهم في حديث رواه الإمام

---

(١) المستدرك رقم ٨١٢٠، جـ٥ ص ٢٥٢ من ط دار الفكر بيروت ٢٠٠١، وأبو داود برقم ٢٨٩١ و ٢٨٩٢؛ والترمذي برقم ٢٠٩٢؛ وابن ماجه برقم ٢٧٢٠؛ والمسند برقم ١٤٨٥٨.

أحمد وأبو داود والترمذي وصححه[١]: ورثه مع بنتين: السدس بالفرض والباقي بالتعصيب. ونصه كما جاء في منتقى الأخبار: عن عمران بن حصين أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: «أن ابن ابني مات فما لي من ميراثه؟ قال: السدس، فلما أدبر دعاه فقال: لك سدس آخر، فلما أدبر دعاه فقال: إن السدس الأخير طعمة» «....... قال الشوكاني في شرحه: وصورة هذه المسألة أن الميت ترك بنتين وهذا السائل، فللبنتين الثلثان، والباقي ثلث دفع منه النبي ﷺ سدسًا بالفرض لكونه جداً، ولم يدفع إليه السدس الآخر الذي يستحقه بالتعصيب لئلا يظن أن فرضه السدس وتركه حتى ولى، أي ذهب، فدعاه وقال له: لك سدس آخر ثم أخبره أن هذا السدس طعمة أي زائدة على السهم المفروض، وما زاد على المفروض فليس بلازم كالفرض».

كما ورَّث الأخت وبنت الابن مع البنت، فأعطى البنت النصف، وبنت الابن السدس، والأخت الباقي بالتعصيب في حديث رواه البخاري وأبو داود والترمذي وابن ماجه[٢]، قال عبد الله بن مسعود في قضية مثلها: «أقضي فيها بما قضى النبي ﷺ للبنت النصف ولبنت الابن السدس وللأخت الباقي» وهم لا يقولون بتوريث بنت الابن ولا الأخت مع البنت.

وعلى تلك الأسس التي بنيت عليها أحكام المواريث في كل من المذهبين

---

(١) رواه أحمد في المسند عن عمران بن حصين برقم ٢٠٠٨٨؛ وأبو داود برقم ٢٨٩٦؛ والترمذي برقم ٢٠٩٩ وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٢) رواه البخاري برقم ٦٧٣٦؛ والترمذي برقم ٢٠٩٣؛ وأبو داود برقم ٢٨٩٠ وابن ماجه برقم ٢٧٢١، كلهم عن هزيل بن شرحبيل عن عبد الله مسعود.

اتسعت دائرة الاختلاف بينهما حتى وجد في المذهب الشيعي مسائل كثيرة تخالف ما في المذاهب السنية التي أخذت منها أحكام القانون في مصر وإليك بعض هذه المسائل.

١- أن البنت تحجب الأخوة والأخوات والأعمام والأجداد وأبناء الأبناء ذكوراً وإناثًا. وهو مخالف لما أخذ به القانون من مذاهب السنة.

٢- أن بنت الابن تحجب هؤلاء جميعًا وأبناء الأبناء إذا كانوا أسفل منها وهو مخالف لما أخذ به القانون.

٣- أن بنت البنت تحجب كل هؤلاء مع أنها عند السنة من ذوي الأرحام ولا ترث إلا في آخر مراحل الإرث وبه أخذ القانون.

٤- أن الأخت الشقيقة تحجب الأخوة لأب والأعمام سواء كانوا أشقاء أم لأب وأبناء الأخوة كلهم. مع أنها عند أهل السنة تأخذ فرضها النصف والباقي لأقرب عاصب. وبه أخذ القانون.

٥- أن الأخت لأم تحجب أبناء الأخوة أشقاء كانوا أم لأب وجميع الأعمام مع أنها عند أهل السنة تأخذ فرضها السدس والباقي لأقرب عاصب وبه أخذ القانون.

٦- أن العمة الشقيقة تحجب العم لأب. مع أنها عند أهل السنة من ذوي الأرحام لا ترث معه شيئًا. بل ترث في المرتبة الرابعة.

٧- إذا اجتمع جد لأم مع جد لأب كان للجد لأم الثلث والباقي للجد

لأب. مع أن الجد لأم من ذوي الأرحام لا يرث مع الجد لأب عند السنة.

٨- إذا وجد جد لأب وجدة لأب كان للجدة الثلث والباقي للجد.

وعند أهل السنة أن الجدة لا يزيد نصيبها عن السدس وإن كانت أكثر من واحدة لإجماع الصحابة ومعهم عليٌّ كرم الله وجهه والباقي للجد لأب لأنه أقرب عاصب.

٩- إذا وجد جد لأم وجدة لأم كان المال بينهما بالسوية. وعند أهل السنة لا شيء للجد لأم لأنه من ذوي الأرحام، والمال كله للجدة فرضًا وردًا لأنها من أصحاب الفروض.

١٠- إذا وجد أب وبنت أخذ الأب السدس فرضًا والبنت النصف فرضًا والباقي يرد عليها. وعند أهل السنة تأخذ البنت فرضها والباقي للأب فرضًا وتعصيبًا.

١١- إذا وجد أب مع بنت الابن أخذ الأب السدس فرضًا والباقي لبنت الابن لأنها تحل محل أبيها. وعند أهل السنة تأخذ فرضها النصف والباقي للأب فرضًا وتعصيبًا.

١٢- إذا وجد جد وجدة فإن كانوا من جهة الأم قسم المال بينهما بالتساوي، وإن كانوا من جهة الأب قسم بينهما للذكر مثل حظ الأنثيين، وإن اختلفوا كان الثلث لمن كان من جهة الأم والثلثان لمن كان من جهة الأب. وأهل السنة يخالفون في ذلك فإن الجدة عندهم لا تأخذ إلا السدس وهو فرضها بالإجماع. ويرد عليها مع من يرد عليهم من أصحاب الفروض إن بقي شيء

بعد الفروض ولم يوجد عاصب.

١٣- إن العول وهو زيادة الفروض على أصل التركة باطل عند الشيعة. مع قول أهل السنة به لإجماع الصحابة عليه عدا عبد الله بن عباس وسبب رفضهم له أن العباس رضي الله عنه هو الذي أشار به على عمر رضي الله عنه حتى إن بعض مؤلفيهم يتحرج من ذكر اسمه فيقول فأشار البعض عليه بالعول.

وإذا كان الاختلاف بين المذهبين هكذا فكيف تأخذ حكمًا من مذهب الشيعة وتضعه في قانون أخذ أحكامه كلها من مذاهب أهل السنة؟ وفي القانون إرث ذوي الأرحام وهم من ليسوا بأصحاب فروض ولا عصبات يكون في المرتبة الرابعة بعد أصحاب الفروض والعصبات والرد على أصحاب الفروض.

والمذهب الشيعي يخلط فيجعل منهم من يرث في المرتبة الأولى عندهم كأولاد البنات مع أولاد الأبناء فيرث كل فريق ميراث أهله، ومنهم من يرث في المرتبة الثانية كالجد لأم مع الجد لأب، وأولاد الأخوات مع أولاد الإخوة، ومنهم من يرث في المرتبة الثالثة كالأخوال والعمات والخالات مع الأعمام.

وبهذا يستحيل تعديل القانون باقتراحك لأنه يتعارض مع أكثر أحكامه.

أما أخذ قانون الوصية من مذهب الإمامية وبعض الزيدية بصحة ونفاذ الوصية للوارث الذي يمنعه أهل السنة فلم يترتب عليه اضطراب القانون ولامعارضة هذا الحكم لحكم من أحكامه، لأمرين:

الأول: أن محله أحد شروط الموصى له، والثاني: أنه أخذ حين وضع القانون فلا يعارض حكمًا من أحكامه.

ومع ذلك فقد نقده شراح قانون الوصية، فشيخك المرحوم الشيخ أبو زهرة نقده بأنه ترك الرأي المشهور وأخذ برأي مغمور يثير العداوة بين الورثة... ونقدته في كتاب أحكام الوصايا والأوقاف «من جهتين أولاهما: أنه لم يأخذ الرأي كاملاً فلو أخذه كاملاً لما كان سبباً في إثارة العداوة بين الورثة، وثانيتها: أنه كان يمكن الأخذ بمذاهب السنة باستثناء بعض الحالات بطريق الاستحسان.

وأما اقتراح تدريس هذا المذهب في مصر في الخمسينيات فشيء آخر لايصحح كل ما جاء بهذا المذهب، وأن السياسة في هذا الوقت كانت وراء هذا الاقتراح.

وأما أن إمامه فقيه عظيم لا يقل عن غيره من فقهاء أهل السنة فمسلَّمٌ، لو ثبت أنه المؤسس لهذا المذهب وأن كل ما فيه منقول عنه حقيقة، كما في المذاهب الأخرى، فكم من أقوال نسبوها إليه وهو منها براء، والمذهب في أصله مذهب طائفة الشيعة الإمامية الاثني عشرية. وقد اخترع له اسم الجعفرية نسبة إلى الإمام جعفر الصادق من عهد قريب في لبنان اخترعه الشيخ محمد جواد مغنية وعنون له بالمذهب الجعفري ليقف في صف المذاهب الفقهية السنية المنسوبة إلى أئمتها.

وسأكتفي بمثال واحد. فقد نسبوا إليه في كتبهم أنه قال: «التقية ديني ودين آبائي ومن لا تقية له لا دين له» لأنها عندهم واجبة وأنها جزء من العقيدة كالإمامة. نقلها الشيخ محمد جواد مغنية عن شرح المظفر في عقائد الشيعة، فهل يتفق هذا القول مع قصته المشهورة مع أبي جعفر المنصور العباسي حينما كتب إليه يقول: «لم لا تغشانا كما يغشانا الناس» فيرد رضي الله عنه بقوله:

« ليس عندنا من الدنيا ما نخافك عليه، وليس عندك من الآخرة ما نرجوك له، ولست في نعمة فنهنئك بها ولا نرى ما أنت فيه نقمة فنعزيك فيها »، فكتب إليه يقول: « تصحبنا لتنصحنا » فيرد عليه بقوله: « من يريد الدنيا لا ينصحك، من يريد الآخرة لا يصحبك »؟ فهل تتفق هذه الصراحة الجريئة مع القول بالتقية يا أخي؟؟!

وقد تبين لى من دراسة هذا المذهب حينما كنت أستاذاً للشريعة بجامعة بيروت العربية لأكثر من عشر سنوات: أن أحكام المواريث عندهم مرتبطة إلى حد كبير بمذهبهم في الخلافة.

فقد منعوا الإرث بالتعصب ليمنعوا العباس عم رسول الله ﷺ من ميراثه، وسووا بين البنت والابن لتنفرد الزهراء رضي الله عنها بميراث الرسول، ولما لم يكن لرسول الله ﷺ مال يورث عنه انتقل الإرث إلى الخلافة، ومنها تنتقل إلى أولادها ويحرم منها العباس، ولما لم تستقم هذه لأنها لم ترث الخلافة، ولو افترضنا جدلاً - فإن زوجها كرم الله وجهه سيرث ربعها فقط - وهو أول الأئمة عندهم الذي وضعوا أحاديث الوصية له بالخلافة.

ولما لم تفلح هذه انتقلوا إلى طريقة أخرى. وهي أن علياً أولى بالخلافة من العباس لأنه ابن عم شقيق لرسول الله ﷺ والعباس عمه لأبيه. فقلما تجد كتاباً من كتبهم إلا وفيه. أن المرتبة الثالثة من مراتب الورثة بالقرابة الأعمام والأخوال وأولادهم الأقرب يحجب من دونه فالعم يحجب أولاد العم والخال كذلك. إلا في مسألة واحدة خرجت بالإجماع قدم فيها ابن العم الشقيق على العم لأب ففي كتاب الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية جـ٨ ص ٥٤ . والمتقرب

بالأبوين في كل مرتبة من مراتب القرابة يحجب المتقرب بالأب مع التساوي في الدرجة لا مع اختلاف الدرجة إلا في ابن عم لأبوين فإنه يمنع العم لأب وإن كان العم أقرب منه وهي مسألة إجماعية خرجت عن حكم القاعدة وقصروها على هذه الصورة. فلو كان مع ابن العم الشقيق خال ولو لأم فإن الخال يحجب ابن العم. قالوا ذلك لأنه لم يكن لرسول الله ﷺ خال ينازع في الخلافة.

ويقول الشيخ مغنية في كتابه فقه الإمام جعفر جـ ٦ ص ٢٣٦ : أجمعوا على أن ابن العم من الأبوين يقدم في الميراث على العم لأب فقط أو من الأم، وأطلقوا على هذه المسألة «المسألة الإجماعية، وإجماع الفقهاء، قولاً واحداً في كل عصر ومصر، عليها أخرجها عن النظريات وجعلها من ضرورات المذهب، وعليه يكون الاجتهاد فيها كالاجتهاد في قبالة النص القطعي سنداً ودلالة». وهذا كلام لا دليل عليه. وينقلون في ذلك قصة ينسبونها للإمام جعفر الصادق لتدعيمها!

وأغرب من هذا استدلال الشيخ مغنية على بطلان الإرث بالتعصيب ومساواة البنت للابن بقوله تعالى: ﴿ **لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا** ﴾ [النساء:٧]. يقول فقد سوّت الآية بين الإناث والذكور، ... وتناسى أن هذه أول آية نزلت بشأن المواريث لهدم ما كانوا عليه في الجاهلية حيث كانوا يورثون الذكور الكبار دون الصغار والإناث وقصد بها مجرد تشريك النساء مع الرجال في الميراث، ولم يقصد بها المساواة في الأنصباء لدليل قوله تعالى بعد

ذلك: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ ﴾ [النساء: ١١] التي فصل فيها الأنصباء وجعل للأنثى نصف ما لأخيها. فإذا كانت الآية الأولى سوت بين الإناث والذكور كما يقول، فماذا يقول في الآية الثانية التي لم تسو بينهما؟! أيتناقض كلام الله وحاشاه ثم حاشاه، يقول جلّ شأنه ﴿ أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢] فالآية الثانية وما بعدها جاءت مفصلة للإجمال في الآية الأولى. لقول رسول الله ﷺ عندما نزلت الآية الأولى: «إن الله عز وجل أنزل على ما لو بينه بينته لكم....» في قصة ميراث سعد بن الربيع.

وأشد غرابة من هذا الاستدلال استدلال الشيخ لطف الله الصافي على أن البنت تأخذ التركة كلها في كتيبه المطبوع في إيران يرد به على شيخ الأزهر في مقاله الذي نشر بالأهرام ينقد فيه المذهب الشيعي في منع الإرث بالتعصيب. استدلالاً بقصة سعد بن أبي وقاص لما مرض ودعاه النبي ﷺ قال للرسول: «إني امرؤ ذو مال ولا يرثني إلا ابنة واحدة أفأتصدق بكل مالي... الحديث..»[1] استدل بقوله «ولا يرثني إلا ابنة واحدة» فإن هذا القول يبطل القول بالتعصيب، لأن الرسول لم ينكر عليه قوله «ولا يرثني إلا ابنة واحدة»، ومقتضاه أن البنت الواحدة تأخذ كل المال.

ما أغرب هذا الاستدلال. أين إبطال التعصيب في هذا الحديث؟! هل مات سعد من هذا المرض وورث الرسول ابنته الوحيدة وحدها دون عصبات؟ وهل

---

(١) رواه البخاري ومسلم عن عامر بن سعد بن أبي وقاص، البخاري برقم ٦٧٣٣، ومسلم برقم ١٦٢٨.

قال الرسول له إذا مت لا يرثك إلا هذه الابنة؟

إن الرجل يشكو إلى الرسول مرضه الذي ظن أنه يموت فيه وهو في مكة وعنده مال كثير ويريد أن يتصدق بطريق الوصية به أو بأكثره لأنه ليس له في هذا الوقت أولاد يرثونه إلا ابنة واحدة، فيقول الرسول له: لا، لا الثلث والثلث كثير، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس. فأين البنت الواحدة التي انفردت بالميراث؟!

إن سعداً شُفِيَ من مرضه هذا وتزوج أكثر من امرأة وأنجب من الذكور سبعة عشر ولداً مات بعضهم في حياته، ومن الإناث أربع عشرة بنتاً. أنجبهم من تسع نسوة وسبية، كما يقول ابن سعد في الطبقات، وتوفي في سنة ٥٨ من الهجرة وكانت تركته يوم مات مائتين وخمسين ألف درهم[١].

ومثل هذا استدلاله بخبر واثلة بن الأسقع قال قال رسول الله ﷺ[٢] «المرأة تحوز (وفي رواية تحرز) ثلاث مواريث عتيقها ولقيطها وولدها الذي تلاعن عليه» (وفي رواية: ولدها الذي لاعنت عليه) يقول الشيخ في الاستدلال به أن الأم تأخذ تركة ابنها ولا يكون ذلك إلا بالفرض والرد وهو ينفي الإرث بالتعصيب، ونقول له: وهل ولد الملاعنة له عصبة بعد ما حرم أبوه من ميراثه حتى يستدل به على إبطال الإرث بالتعصيب؟

---

(١) الطبقات الكبري جـ٣ ص ١٣٧ وما بعدها. دار بيروت للطباعة النشر.

(٢) كنز العمال برقم ٣٠٣٨٨؛ وفي مسند أحمد برقم ١٦١٠٧؛ وفي أبي داود برقم ٢٩٠٦؛ وابن ماجه برقم ٢٧٤٢؛ والترمذي برقم ٢١١٥.

هذا هو مذهب الشيعة الإمامية في إبطال الإرث بالتعصيب والسبب الذي دعاهم إلى القول بنفيه وطريقة استدلالهم على ما ذهبوا إليه فهل بعد ذلك مازلت مصراً على اقتراحك؟

وأخيراً أقول لك يا أستاذ أحمد فرق بين استحسانك لرأي من الآراء وبين إلزام الناس بالعمل به وتعديل القانون من أجله. فلك أن تستحسن ما تشاء وليس لك إلزام غيرك بالعمل به مهما أظهرت من وجوه الاستحسان. على أن استحسانك بنيته على أنه أقرب إلى العدل وروح العصر وبه تبقى التركة في أقارب الدرجة الأولى وعدم خروجها إلى غيرهم من الأقارب وتستشهد على ذلك بما يفعله أهل السنة في لبنان من تغيير بطاقتهم المذهبية إلى المذهب الشيعي حينما لا يكون للواحد منهم ذرية غير الإناث. وفعل هؤلاء لا يعتبر دليلاً على عدالة المذهب الشيعي الذي تنادي بالتغيير إليه. ولعلك لم تلتفت إلى مصير التركة إذا تزوجت البنت برجل بعيد عن عائلتها ـ وهو الغالب في الزواج ـ فإنها تأخذ تركة أبيها إلى ذلك الغريب وإلى أولادها منه، ويحرم منها أولاد أولاد الرجل صاحب التركة فيما إذا مات وترك بنتاً واحدة ومجموعة من أولاد أولاده الذكور الذين ماتوا قبله فإن البنت تحجبهم جميعاً ذكوراً وإناثاً.

فهل من العدل أن يتمتع بهذا التركة أولاد الرجال الأجانب عن صاحب التركة ويحرم منها أولاد أولاده الذين حجبتهم عمتهم وقديماً قال قائل...

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا　　　بنوهن أبناء الرجال الأباعد؟

أم أن صريح العدل في الفقه السني الذي يورثهم ما بقي بعد نصيب البنات

بالتعصيب إذا كانوا ذكوراً وإناثًا، السدس فرضًا مع عمتهم إذا كانوا إناثًا، ويُرَدُّ عليهم مع عمتهم الباقي بنسبة سهامهم.

وهل من العدل أن تحرم الأخت من ميراث أخيها وقد لا يكون لها مال وأخوها الذي توفي هو الذي كان ينفق عليها؟

وماذا يكون حال هذه البنت إذا أخذت تركة أبيها كلها مع زواجها من رجل غريب وبددت التركة وطلقها زوجها وحرم منها عمها أو جدها الذي يكون سنداً لها بعد وفاة أبيها؟؟! وأي مصلحة في ذلك كله. المصلحة المظلومة التي تضعونها في غير موضعها؟

وليست القضية يا أستاذ أحمد في مسألة يقولها غير معمم يسارع المعممون إلى التهجم عليه، ولا تحصن وراء «لا اجتهاد مع النص» من باب الكسل الفكري والاستكانة للمألوف كما تقول. لأن محل الخلاف في مسألة مواريث، قضت فيها النصوص بحكم واضح لا إبهام فيه، فلا مجال للاجتهاد فيه بعدها. وقدوتنا في ذلك رسول الله ﷺ حيث كان يجتهد في بعض المسائل حينما يتأخر الوحي ولم يؤثر عنه أنه فعل ذلك في المواريث، بل قال في أول قضية فيها «يقضي الله في ذلك» حينما شكت إليه امرأة سعد بن الربيع. فقالت يا رسول الله إن سعداً قتل معك في أحد شهيداً وترك بنتين لا يزوجان إلا بمال، وإن عمهما أخذ كل تركته على عادة الجاهلية. فلما نزل قوله تعالى: ﴿ **لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا** ﴾ أرسل رسول الله ﷺ إلى أخي سعد قائلاً لا تتصرفوا في تركة سعد فإن الله أنزل على ما لو بَيَّنَهُ بَيَّنْتُهُ لكم، فلما نزلت

الآية الثانية ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ ﴾ أرسل إليه أعطْ ابنتي سعد ثلثي التركة وزوجته الثمنَ ولك الباقي.

فلا تحصن وراء (لا اجتهاد مع النص) كسلاً كما تقول، ولا فرق بين معمم وغير معمم في شرع الله إذا تساويا في الاستئهال[1] للاجتهاد في مواضعه منه[2] .. والله أعلم.

*****

---

(١) أي كون كل منهما أهلاً للاجتهاد.

(٢) أي من شرع الله تعالى، لأن مواضع النص الصريح لا مجال للاجتهاد فيها.

(٤٣)

من المسائل التي تثير جدلاً متجدداً بين الإسلاميين مسألة مدى جواز المشاركة في النشاطات الدولية التي تتم بين وقت وآخر، لاسيما ما كان منها متصلاً بأمور للإسلام فيها حكم قطعي، أو للمسلمين فيها رأي أغلبي. وقد تجدد البحث في هذه المسألة منذ وقت قريب بمناسبة توالي نشاطات الأمم المتحدة المتعلقة بالأسرة والمرأة والطفل والسكان وما إليها من المسائل الاجتماعية.

وكان أوضح ظهور للجدل حول هذا الأمر بمناسبة انعقاد المؤتمر العالمي للسكان والتنمية بمدينة القاهرة في شهر سبتمبر ١٩٩٤ .

وفي تقديرنا أن المشاركة في هذه النشاطات ضرورية لأمرين:

أولهما: بيان حكم الإسلام في المسائل التي تتناولها، فإن كثيراً من الناس ـ مسلمين وغير مسلمين ـ يجهلون أن للإسلام حكماً في كثير من مسائلها.

وثانيهما: العمل على الإفادة من جديد المكتشفات، ومن رصد التطورات الحديثة في العالم، لتنمية مسيرة التجديد المستمر للفقه الإسلامي لئلا يصاب بالجمود أو يتهم أبناؤه وعلماؤه بالقعود عن تحقيق حكم الشرع في مستجدات العصر.

ولذلك قلنا ـ حين دعونا إلى المشاركة في عمل مؤتمر القاهرة للسكان وحين درسنا وثيقته النهائية ـ إننا لا نناقش عملا دوليًا عارضًا، وإنما نحاول التعرف على جزء من الصورة الجديدة التي يحاول المجتمع الدولي أن تكون عليها العلاقات الاجتماعية وأوضاع الأسرة والمرأة والشباب، وهي علاقات وأوضاع

تهتم بها ثقافتنا الإسلامية اهتمامًا بالغًا، وتقرر في شأن الكثير من قضاياها أحكامًا، أو تقدم توجيهات، يلتزم بها المسلمون لا باعتبارها تقاليد راسخة بل باعتبارها جزءً من المكون الديني لثقافتهم وحضارتهم وعاداتهم الاجتماعية. وهي أوضاع وعلاقات تهتم بها المسيحية أيضًا أبلغ اهتمام، وتقدم فيها الكنيسة لأتباعها توجيهات وضوابط واضحة للسلوك الإنساني.

ولا شك أنه لهذا السبب - ربما مع أسباب أخرى - حظي مؤتمر القاهرة بقدر غير مسبوق من الاهتمام الإسلامي والمسيحي. وقد حققت المشاركة الإسلامية مكاسب كثيرة لأهل الإيمان ودعاة التمسك بقيم الخلق الرفيع والسلوك السوي.

فقد كان من أهم ما أثار حفيظة المعارضين لمؤتمر القاهرة خلو وثيقته المعدة للمناقشة فيه من أية إشارة إلى قضيتي الالتزام الديني والخلقي باعتبارهما محددين عامين لجميع ما يوصي المؤتمر باتخاذه، وتقرره وثيقته النهائية، من خطوات تنفيذية في سبيل تحقيق أهداف العناية بالسكان والاهتمام بقضايا التنمية. وكان من توفيق الله أن يعقد المؤتمر في القاهرة حيث أتيحت لأهل الخلق والإيمان على اختلاف أديانهم ومذاهبهم - كما يقول المدير الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية[١] - فرصة عرض الصورة الناصعة للقيم النبيلة التي ينادي بها ويدافع عنها المؤمنون. وقد ترتب على هذا الجهد الذي قام به «زعماء سياسيون وروحيون من أهل الإيمان والخلق». أن جاءت الوثيقة يتصدرها أصل عام يحكم جميع فصولها وأفكارها وتنفيذ توصياتها هو أن

(١) الإشارة إلى خطاب المدير الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية الدكتور حسين الجزائري في الدورة الحادية والأربعين الإقليمية للشرق المتوسط- البحرين ٢-٥/١٠/١٩٩٤ .

« برنامج العمل يتطلب توفير أرضية مشتركة مع الاحترام الكامل لمختلف القيم الدينية والخلقية والثوابت الثقافية » . (الفقرة ١ / ١٥) .

وإيراد هذا الأصل في ديباجة الوثيقة، ليسري مضمونه على كل ما يرد بعده من أفكار وتوصيات، يمكن الدول والشعوب من أن تسهم في التطور العالمي المنشود في موضوعات اهتمام الوثيقة مع الالتزام الكامل بقيمها الدينية والخلقية. وبذلك جردت الوثيقة خصوم أفكارها من أهم الأسلحة التي شرعت في وجه المؤتمر وتوجهاته. وهذا الأصل يجعل التزام الأحكام القانونية المستمدة من الشريعة الإسلامية في مجالات الأسرة والمرأة والطفل، وغيرها من المجالات، غير متعارض من أي وجه مع توجهات المجتمع الدولى كما عبَّرت عنها وثيقة المؤتمر. ويصبح التزام الدول العربية والإسلامية بمقررات المؤتمر غير محتاج إلى تحفظ تفصيلي على كل فقرة يظن أنها تخالف الشريعة الإسلامية أو الثوابت الخلقية، إذ يغني الأصل الحاكم للوثيقة كلها عن هذا التحفظ، الذي كثيراً ما استخدم سلاحًا في الإساءة إلى الدول التي تعلنه.

ثم أكد هذا الأصل تصدير الفصل الثاني المعنون « المبادئ » حيث تضمن النص على أن « تنفيذ التوصيات الواردة في برنامج العمل هو حق سيادي تتمتع به كل الدول، وينبغي أن يكون متمشيًا مع قوانينها الوطنية، وأولوياتها التنموية، مع الاحترام الكامل لشتىَ القيم الدينية والخلقية والخلفيات الثقافية لشعب كل دولة، وأن يتفق مع حقوق الإنسان الدولية المعترف بها عالميًا » .

وقد أضيف هذا النص إلى المشروع الأصلى باقتراح من الوفد المصري إلى المؤتمر أيدته وفود إسلامية عدة. وجاءت هذه الإضافة لتفرغ الوثيقة من أية شبهة إلزام

للدول التي تقوم نظمها السياسية على احترام العقيدة الدينية، أو العقائد السائدة في شعوبها، بما يخالف هذه العقائد أو يتعارض مع الأحكام المستمدة منها.

وإذا كانت بعض الدول الإسلامية قد تحفظت على بعض نصوص الفصل الثاني الخاص بالمبادئ، فإن هذا التحفظ ـ وهو إجراء مقدر بلا شك ـ لا يغير شيئًا من حقيقة تضمن الوثيقة ما يؤدي وظيفة التحفظ، ويقوم مقامه، في النص الذي يجعل من الحقوق السيادية لكل دولة ومن قوانينها الوطنية وقيمها الدينية والخلقية والثقافية أساسًا لتنفيذ توصيات الوثيقة، لاسيما وقد نص البند (٧ / ١) الذي يتصدر أكثر فصول الوثيقة إثارة للخلافات الفكرية :(الفصل السابع :الإنجاب والصحة الإنجابية) على أن هذا الفصل يسترشد بوجه خاص بما تضمنه الفصل الثاني (الخاص بالمبادئ) وعلى سبيل التحديد ما تضمنته مقدمته، وهذه الإشارة تعني النص على الحق السيادي لكل دولة.. .إلخ الذي قدمنا ذكره.

وبهذه النصوص المضافة في الديباجة ثم في الفصل الثاني والفصل السابع تخلصت وثيقة مؤتمر القاهرة من أهم مطعن وجه إليها وهو إهمالها لعنصري الدين والأخلاق وهي تنظم أمورًا وثيقة الصلة بهما، بل أمورًا تبنى، في نظر أهل الإيمان، بصفة أساسية، على تعاليمها.

وتضمن الفصل الثاني من الوثيقة عددًا من التوصيات التي أثارت قبل الإقرار النهائي لمشروع الوثيقة جدلاً كبيرًا، ودعت إلى تحفظ بعض الدول الإسلامية على بعض نصوصها. ويدور أهم هذه التوصيات حول تعزيز المساواة والعدالة

بين الرجال والنساء، وتقوية وضع المرأة ومنع صور العنف ضدها. (المبدأ ٤).

ويقرر المبدأ التاسع من مبادئ هذا الفصل أن الأسرة هي الوحدة الأساسية في المجتمع ويجب تقويتها، وأن الزواج يجب أن يتم بالرضا الحر للطرفين مع إقرار المساواة بين الزوجين.

والمساواة بين الرجال والنساء، بل بين الناس جميعًا، أصل مقرر بنص القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** ﴾ [الحجرات: ١٣]. وفي القرآن الكريم التصريح بمساواة الرجل للمرأة في قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً** ﴾ [النساء: ١] ومقرر بنصوص نبوية صحيحة عديدة من أشهرها قوله ﷺ: « كلكم بنو آدم وآدم خلق من تراب »[١].

ولم يسبق الإسلام ولم تفقه حضارة في تقرير حقوق النساء مساوية لحقوق الرجال، فنزل الوحي مقرراً أنهن ﴿ **وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ** ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

ولأن من طبائع الرجال الاستبداد بنسائهن فقد كان من وصايا الرسول ﷺ لهم أن يحسنوا التعامل معهن في مثل قوله ﷺ: « استوصوا بالنساء خيراً »[٢].

---

(١) رواه الإمام أحمد في المسند عن عقبة بن عامر وغيره، ورواه البزار عن حذيفة، وهو في صحيح الجامع الصغير برقم ٤٥٦٨ .

(٢) سبق تخريجه.

وأخبر ﷺ أنهن والرجال سواء: «إنما النساء شقائق الرجال»[١] .

والعدل مبدأ من مبادئ الإسلام الشاملة لشؤون الحياة كلها، فتطبيقه في العلاقة بين الرجل والمرأة أصل إسلامي أصيل لا نحتاج في تقريره إلى توصية من وثيقة المؤتمر أو من غيرها، ولكننا نحتاج إلى الالتزام بأحكام الإسلام وآدابه.

ولا تتمع المرأة في أماكن كثيرة من العالم بوضع مساوٍ أو مماثل لوضع الرجل اجتماعيًا وسياسيًا واقتصاديًا، ومن هنا كانت دعوة الوثيقة إلى «تقوية وضع المرأة»، وهي العبارة التي أثارت كثيرًا من الاعتراض من جانب المعارضين للمؤتمر قبل انعقاده. والحق أن وضع المرأة في ظل التشريع الإسلامي لا يحتاج إلى تقوية، وإنما الذي يحتاج إليه هو أن نصحح معاملة الرجال للنساء مستلهمين توجيهات الدين الإسلامي وملتزمين أحكام شريعته. فالقرآن الكريم ناطق بأن وضع المرأة كوضع الرجل سواء بسواء وأن هذه التسوية شأنها في أمر الدين هو شأنها في أمر الدنيا: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ .[النحل: ٩٧] وفي قبول العمل الصالح يقول الله تعالى: ﴿**فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ**﴾ [آل عمران: ١٩٥].

ولا يُرَدُّ على ذلك بالحديث المشهور الذي رواه الشيخان وغيرهما وفيه ذكر أن النساء «ناقصات عقل ودين»[٢] . لأن المراد بنقصان الدين هنا هو نقصان

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري، البخاري برقم ٣٠٤؛ ومسلم برقم ٧٩، وله رواية عند مسلم عن عبد الله بن عمر وعن أبي هريرة.

العمل الذي تتعبد به المرأة في المدة التي منعها الشارع فيها من التعبد، ولذلك ترجم له غير واحد من المصنفين بعناوين مثل: «نقصان الثواب بنقصان الطاعات» و «وزيادة الثواب بزيادة الطاعات».

وترك العبادات في تلك المدة أمر لا دخل للمرأة فيه ولا تلام عليه، ونقص العمل لا يرتب نقصاً في الأجر، لما ثبت عن رسول الله ﷺ من أن العبد «إذا مرض أو سافر كتب له من العمل مثل ما كان يعمل وهو صحيح مقيم»، أي كتب له من أجر العمل الذي تركه بسبب السفر أو المرض مثل ما كان يكتب له في صحته وإقامته.

والمراد بنقصان العقل جعل شهادة المرأتين مقام شهادة الرجل الواحد، والسماح للمرأة التي تشهد أمام القضاء بأن تعينها امرأة أخرى لتذكرها ما نسيته من الوقائع. وهذه مزية تفردت بها المرأة الشاهدة، عن الرجل الشاهد، إذ الشاهد الذي يتبين للقاضي عدم ضبطه لشهادته أو نسيانه وسوء ذاكرته ترد شهادته ولا تقبل، بينما يغتفر الأمران جميعًا للمرأة الشاهدة. فنحن أمام مزية وفضل ولسنا أمام نقيصة أو عيب(١).

وفي المشاركة في العمل العام بأنواعه كافة، يسوي القرآن الكريم بين الرجال والنساء في أهم منطلقات هذا العمل وآكد أسسه، أعني في واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾. [التوبة: ٧١].

---

(١) راجع ما قلناه آنفًا عن هذا الموضوع ص ١٥٢.

(٤٤)

الحياة الزوجية في الشريعة الإسلامية تبدأ بعقد رضائي يبطل بالإكراه، وتستمر باستمرار الرضا من الطرفين، وتنتهي إذا انعدم هذا الرضا في أي وقت بطلاق أو خلع (وهو الفرقة التي تبنى على طلب المرأة بمقابل مالي تدفعه إلى الزوج)، وهي تقوم في استمرارها على التشاور بين الزوجين في جميع الأمور بما في ذلك إرضاع الأطفال وفطامهن. ﴿ ...... **فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً** (يعني فطامًا للطفل) **عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا** ...... ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

وفي تقديرنا، لذلك كله، أن ما جاءت به وثيقة مؤتمر القاهرة في فصل « المبادئ » عن تقوية وضع المرأة وعن المساواة بينها وبين الرجل ليس إلا ترديداً لبعض المبادئ التي قررها الإسلام منذ نزل بكتابه الوحي على رسول الله ﷺ. وأن إعمال نصوص الوثيقة التفصيلية في هذا الشأن، ما دام محكومًا بالقيم الدينية والخلقية والثقافية السائدة لدى الشعوب، وفي إطار الحق السيادي لكل دولة فإنه لم يكن على الدول الإسلامية بأسٌ إن هي قبلت الانضمام إلى هذه الوثيقة والمشاركة في إصدارها. وليس في التحفظ الذي أبدته بعض الدول على بعض النصوص أكثر من تأكيد المبدأ العام الذي تصدر الوثيقة وتكرر في مواضع منها من أنها تطبق في حدود القيم السائدة في كل دولة وفي إطار السيادة الوطنية لها.

قد تضمن الفصل الرابع، الخاص بالمساواة بين الجنسين والعدالة وتقوية وضع المرأة، عدداً من الإجراءات التي تقترح الوثيقة اتخاذها في كل دولة لوضع المبادئ المقررة في الوثيقة موضع التنفيذ، ومن بين هذه الوسائل إنشاء الآليات

اللازمة لتحقيق المشاركة المتساوية والتمثيل العادل للنساء في جميع مستويات العمل السياسي والحياة العامة، والعناية بتمكين المرأة من الإفادة من إمكاناتها من خلال التعليم وتنمية المهارات وتوفير فرص العمل مع إيلاء أهمية قصوى للقضاء على الفقر والجهل والمرض بين النساء، والقضاء على التمييز القائم في بعض المجتمعات ضد المرأة، وعلى العنف الذي يمارس ضد النساء، وعلى التمييز في الوظائف بين الرجال والنساء على أساس الجنس.

وجميع هذه الإجراءات وغيرها مما تتخذه الدول والمجتمعات لبلوغ الأهداف الخاصة بتحقيق المساواة بين النساء والرجال يعد من الوسائل اللازمة لوضع المبادئ التي قررها الإسلام في هذا الشأن موضع التنفيذ. ولا شك أن حاجتنا - في المجتمعات العربية والإسلامية - إلى النظر بعين الاعتبار إلى هذا الأمر الحيوي للتنمية الاجتماعية والاقتصادية أشد من حاجة مجتمعات كثيرة أخرى. وإذا كان لمؤتمر القاهرة فضل تذكيرنا - من خلال وثيقته - بواجبنا نحو إيلاء حقوق النساء العناية الواجبة - دينًا - لهن، فإنه فضل ينبغي أن يذكر للمؤتمر ووثيقته، ويشكر لهما، وهي عناية واجبة ينبغي أن تؤدى.

وقد جاءت الفقرة (٤ / ٦) من هذا الفصل تخاطب الحكومات بضرورة تأكيد الأهلية القانونية للمرأة، وهو مبدأ قرره الإسلام منذ عصر الرسالة ﴿ **لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ** ﴾ [النساء: ٣٢]. والفقه الإسلامي بجميع مذاهبه يجعل المرأة كالرجل سواء بسواء من حيث أهليتهما القانونية[1].

---

(١) مصطفي السباعي، المرأة، ص ٣٠ .

وقد تخوف كثير من المعارضين للوثيقة من النص الوارد في الفقرة (٤ / ١٤) عن الحقوق الخاصة بالميراث بالنسبة للنساء، وأنه قد يكون مؤديًا إلى مواقف سلبية من تنظيم القرآن الكريم للميراث.

والحق أن هذا التخوف في غير محله، لأن تطبيق الوثيقة بكل تفصيلات المبادئ والإجراءات الواردة فيها محكوم بالقيم السائدة في كل دولة. ولأن الذي يدعو إليه هذا النص، وغيره من النصوص، أمران:

أولهما: ضمان حصول النساء على حقهن في الإرث.

وثانيهما: ضمان حقوق متساوية أو متوازنة للنساء في شأن الإرث.

والأمر الأول مقرر بنص محكم في الكتاب العزيز هو قوله تعالى: ﴿ **لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا** ﴾ [النساء: ٧]، وقد بين القرآن الكريم انفراد الله تبارك وتعالى بالعلم بحكمة تشريع الميراث في قوله: ﴿ **آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا** ﴾. [النساء: ١١].

وحذر القرآن الكريم من العبث بتشريع الميراث في قوله تعالى تعقيبًا على الآيات المقررة لأحكامه: ﴿ **تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١٣) وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ** ﴾. [النساء: ١٣-١٤].

وتوهم بعض الناس أن القرآن - أو الإسلام - لم يقرر حقوقًا متساوية أو متوازنة

للرجال والنساء في شأن الميراث غير صحيح، إذ أن نقص نصيب المرأة عن نصيب الرجل في بعض أحوال الميراث مترتب على أحكام توزيع الأعباء المالية التي يلتزم بها كل منهما وهو توزيع يقوم على العدالة التي تعبر عنها القاعدة الفقهية «الغرم بالغنم». وليس نصيب المرأة أقل من نصيب الرجل في الميراث في جميع الأحوال، بل هو أحيانًا يساويه مع اتحادهما في درجة القرابة للمورث كما في شأن الأبوين فإن فرض كل منهما هو السدس، وكما في الأخوة لأم فإن الذكر منهم مثل الأنثى ـ عند الانفراد ـ نصيبه السدس، وقد يزيد نصيب الأنثى عن نصيب الذكر، فإن البنت إذا انفردت أخذت النصف من التركة واقتسم باقي الورثة النصف الآخر، والبنتين أو البنات يأخذن الثلثين ويبقى الثلث للورثة تعصيبًا... وهكذا تختلف أحكام الميراث باختلاف الحالات، ويكون النقص حين تستوي درجة الأنثى والذكر وتختلف تكاليفهما المالية والاجتماعية كما في الزوجين وفي البنات والأبناء. وهذا الاختلاف تابع لقاعدة مسلمة في النظم القانونية كافة مؤداها أنه لا مساواة حيث تختلف المراكز القانونية للأفراد، ولم يخرج تشريع الميراث في الإسلام عن هذه القاعدة في أية جزئية من جزئياته.

وعلى ذلك فنصوص الوثيقة سواء في فقرتها رقم (٤ /١٧) أو في غيرها من الفقرات لا تقرأ ولا تفسر بأية صورة من الصور على أنها دعوة إلى التحلل من بعض أحكام الميراث التي قررها الإسلام، وإنما تفهم وتفسر على أنها دعوة للمجتمعات التي لا تقرر للمرأة حقوقًا عادلة في الميراث إلى تقرير هذه الحقوق، وللمجتمعات التي تحرم المرأة من بعض حقوقها المقررة لها أن تكف عن ممارسة هذا الحرمان. وكلا الأمرين واجب إسلامي بنص القرآن الكريم.

وأوصت الوثيقة في فقرتها (٤ / ١١) بتأكيد مسؤولية الرجال في الرعاية الأسرية ورعاية الأطفال. والاعتراض على هذه التوصية لا يتفق مع الثابت في السنة النبوية الصحيحة من كون الإسلام قرر واجب الرعاية على جميع المكلفين: « كلكم راع وكل راعٍ مسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسؤولة عن رعيتها... »[١] .

ولا يتفق مع الثابت في السنة الصحيحة من أن رسول الله ﷺ كان « يخصف نعله (أي يصلحه) ويرقع ثوبه ويكون في مهنة أهله (أي يقوم بعمل البيت) »[٢] .

ومشاركة الرجال في تحمل العبء المنزلى لاسيما ما يتصل منه بتربية الأولاد واجب من واجبات الأزواج التي قررتها الشريعة ولم تبتدعها « الوثيقة »!! فلا وجه للمعارضة التي لقيها هذا النص ونظائره، بل هو جدير بالتأييد والتأكيد. وفي الفصول ٢٤-٢٧ من هذا الكتاب ذكر للكثير من نصوص السنة النبوية الدالة على حق الولد على أبيه في الرفق به وإحسان تربيته والنظر له.

وقد كان من أكثر المسائل إثارة للجدل قبل انعقاد مؤتمر القاهرة للسكان موضوع الإجهاض ومعالجة مشروع الوثيقة له.

---

(١) متفق عليه من حديث عبد الله بن عمر، وهو في البخاري برقم ٨٩٣ وفي مواضع أخرى أيضًا، وفي مسلم برقم ١٨٢٩؛ ورواه أحمد وأبو داود والترمذي وغيرهم عنه، بألفاظ متقاربة.

(٢) صحيح البخاري عن الأسود عن عائشة رضي الله عنها، وأورد في فتح الباري الأحاديث الأخرى التي فيها خصف النعل وترقيع الثوب أو الدلو، فتح الباري، جـ ١٠ ص ٤٦٠، والحديث رقم ٦٠٣٩ و ٦٧٦ .

وقد أدت المعارضة القوية لهذه المعالجة، وعلى الأخص التحالف بين مصر وإيران وباكستان وماليزيا وأندونيسيا من جهة، وبين وفد الفاتيكان وممثلي منظمة الصحة العالمية، ووفود بعض الدول الكاثوليكية من جهة أخرى إلى تعديل التعبير عن رؤية الوثيقة لمسألة الإجهاض، فنص المشروع النهائي في فقرته (٧ / ٤) على أن : « الحكومات يجب أن تتخذ الخطوات المناسبة لمساعدة النساء على تجنب الإجهاض، الذي لا يجوز في أية حالة تشجيعه باعتباره وسيلة لتنظيم الأسرة ويجب في جميع الحالات توفير العلاج والتوجيه للنساء اللاتي تعرضن للإجهاض » .

وهذا النص لا مخالفة فيه للقيم الدينية ولا للأحكام الإسلامية المتعلقة بحفظ النسل والنفس وحماية الجنين، ولذلك لم تسجل وقائع الجلسة الأخيرة للمؤتمر اعتراضًا أو تحفظًا على هذا النص[١] .

* * * * *

(١) الأهرام، ١٤ / ٩ / ١٩٩٤ وقائع جلسة التصديق على الوثيقة الختامية.

(٤٥)

لم تخل الوثيقة الختامية لمؤتمر القاهرة العالمي للسكان والتنمية من عدد من الأمور التي تعد غير مقبولة من وجهة النظر الإسلامية. وإذا كان الإنصاف قد اقتضانا أن نذكر الإيجابيات أو الحسنات التي تضمنتها هذه الوثيقة، فإن واجب البيان يمنعنا من إغفال الإشارة إلى ما لا يمكن قبوله - إسلاميًا - من نصوصها توصياتها.

ولسنا في هذا نحاول أن نفرض قيمنا أو تقاليدنا الثقافية - فضلاً عن شريعتنا - على غيرنا، بل نعلن بوضوح وقوفنا في صف الرافضين للهيمنة الثقافية لمجموعة معينة من دول العالم بأسره. ونكرر - بإيمان ويقين - ما سبق أن أعلنه المدير الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية من رفضه «إصرار حفنة من الدول الصناعية على فرض قيمها التي يرفضها بلايين البشر، معرضة بذلك سائر شعوب الأرض إلى ما تعرضت إليه شعوبها هي، من تزعزع السكينة والمودة والرحمة، ومن اضمحلال الأسرة، وانتشار الانتحار والكروب والجرائم، ومن تقويض ذلك المحضن الذي كان يضمن لأبنائهم نشأة سوية، بدل أن يقعوا فريسة العنف والمخدرات والفحشاء»[١].

ولعل أهم نقاط الاعتراض الباقية في الوثيقة الختامية للمؤتمر هي تكرار الإشارة في مواضع من الوثيقة (الفصل السابع مثلا) إلى الأزواج والأفراد، وقد طلب الوفد المصري - وتمسك بذلك في الجلسة الختامية - حذف كلمة الأفراد، وأيدت

(١) خطابه في اللجنة الإقليمية لشرق المتوسط المنعقدة بالبحرين في ٢/١٠/١٩٩٤.

دول عديدة منها الجزائر وأندونيسيا وأفغانستان والكويت والأردن وماليزيا وسوريا هذا المطلب. ومع ذلك بقي النص على «الأفراد» إلى جانب النص على الأزواج أو الأسرة. وفي التعامل مع الوثيقة وما يترتب عليها من تعديلات تشريعية في الدول العربية والإسلامية يجب أن يكون واضحًا دائمًا ما قرره وزير الخارجية المصري(١) في الجلسة الختامية من أن «كافة المسائل التي تضمنها برنامج العمل في هذا الخصوص (الصحة والحقوق الإنجابية) تتعلق بعلاقات سوية بين أزواج يرتبطون برابطة الزواج في إطار مفهوم الأسرة باعتبارها الخلية الأولى للمجتمع». وما قرره رئيس وفد غانا من أن «جميع التوصيات الواردة لن تنفذ خارج إطار القيم الأخلاقية لكل دولة».

وقد عبر عن هذه المعاني أجمل تعبير خطاب المدير الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية في البحرين حين قرر أن الأسرة تعني «زوجًا وزوجة يجمع بينهما رباط شرعي، وتظللهما السكينة والمودة والرحمة، ويحتضنان من أصولهما وفروعهما الأقربين رجالاً كثيراً ونساء، ويضمها بيت تكون فيه النساء شقائق الرجال... وتكون المرأة فيه الراعية: تتولى الرعاية الصحية والنفسية والتربوية لأفراد أسرتها...».

حملت الوثيقة الختامية في مواضع منها على الزواج المبكر، وطالبت الدول برفع سن الزواج. وهذا الموقف يؤدي إلى تشجيع وقوع ما أسمته الوثيقة «العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج» و«النشاط الجنسي المبكر».. و «حمل المراهقات» و«الحمل غير المرغوب فيه»... وغيرها من العبارات التي اعترضت عليها دول

---

(١) كان يومئذ هو السيد/ عمرو موسى أمين عام جامعة الدول العربية الآن.

عديدة منها إيران واليمن وباكستان وليبيا غيرها.

ولا بأس أن نستعير - مرة أخرى - العبارات التي استخدمها المدير الإقليمي للصحة العالمية في شأن هذا الأمر، فالزواج المبكر «لا نعني به الزواج المبتسر الذي يتم في بعض المجتمعات المتخلفة حتى قبل البلوغ، ولا نعني به تأجيل الزواج الذي يرهق الفتى والفتاة من أمرهما عسراً، ويدفعهما في طريق الفحشاء دفعًا. ومن عجب أنك ترى تلك المجتمعات التي يدعونها المتقدمة، تصمت صمت القبور عن العلاقات الجنسية المبكرة إذا كانت إباحية، ولكنها ترفع عقيرتها بالاحتجاج إذا تمت هذه العلاقة الجنسية بين نفس الأشخاص في إطار شرعي...» والدعوة إلى الزواج المبكر مقترنة عند منظمة الصحة العالمية بالدعوة إلى تنظيم الأسرة «من أجل الصحة» وقد أصدرت منظمة الصحة العالمية منذ عام ١٩٨٤ قراراً بأن يؤخذ في الاعتبار «البعد الروحي للإستراتيجية العالمية لتوفير الصحة للجميع بحلول عام ٢٠٠٠». ولا شك أن هذا القرار يجب أن ينفذ جنبًا إلى جنب مع توصيات الوثيقة الختامية لمؤتمر السكان التي تنفذ هي الأخرى، في حدود القيم الدينية والخلقية والثقافية.

وفي القراءة العربية الإسلامية لوثيقة مؤتمر السكان ينبغي أن نذكر أن هذه الوثيقة لا تعكس ثقافتنا ولا تعبر عن قيمنا ولا تلتزم - في كل المواضع - أحكام الأديان السائدة في وطننا العربي.

إن هذه الوثيقة بما لها من طبيعة عالمية تعبر عن المفاهيم والقيم السائدة في شتى بقاع الأرض وبعضها، بغير شك، يتعارض صراحة مع القيم الدينية. وإذا كان لأهل الأديان أن يصنعوا شيئًا في هذا الشأن فهو أن يتمسكوا بعقائدهم

ويدافعوا عن ثقافتهم، وأن يقفوا موقف الإنصاف من هذه الوثائق الدولية فيطبقوا منها ما لا يصدم المعتقدات والقيم التي يؤمنون بها، ويدعوا الباقي لأصحابه، وحسبهم أنهم برفضه والتحفظ عليه، قد أبلغوا كلمة الحق وأسمعوها لغيرهم من الخلق ثم إن كلاً «ميسر لما خلق له».

وفي غمرة الحماس الذي صاحب حَمْلَتَي الاعتراض والتأييد لمؤتمر السكان ساد في عديد من الأوساط انطباع مؤداه أن مجرد عقد هذا المؤتمر في القاهرة يشكل عملاً غير مقبول، أو بالأقل غير ودي، في نظر التيار الإسلامي وفي نظر تيار التدين بشكل عام، وهو التيار الغالب في وطننا العربي. فهل كان هذا الانطباع صحيحًا، أو هل بقي صحيحًا بعد انفضاض المؤتمر؟؟

في تقديرنا أن هذا الانطباع كان خاطئًا، وقد ثبت بعد أن استكملت أعمال المؤتمر وصدرت وثيقته الختامية، هذا الخطأ.

لقد أدى عقد المؤتمر في القاهرة، عاصمة الأزهر ومحضن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، بما تمثله من ثقل ديني مسيحي، تاريخي ومعاصر لاينكر، أدى هذا إلى تضافر القوى الخيرة من أهل الإيمان، ودعاة الأخلاق الرفيعة، وعلماء الإسلام ودعاته، وكهنة الكنيسة وأبنائها... تضافرت هذه القوى جميعًا لبيان مواضع الاعتراض والرفض من مشروع الوثيقة التي ناقشها المؤتمر.

وبرزت داخل الجلسات ـ منذ اللحظة الأولى ـ عوامل جامعة بين دول وتجمعات وجمعيات أهلية، كان المظنون أنها لا تجتمع على شيء في ظل أوضاعها المحلية، والأوضاع العالمية الحاضرة.

وبرز في المناقشات منذ اللحظة الأولى حتى الجلسة الأخيرة استمساك حقيقي بقيم الإسلام ومثله، وتراث الأديان والأخلاق، عبَّر عنه رؤساء وزراء ووزراء ورؤساء وفود من دول شتى، وأدى في النهاية إلى تعديلات جوهرية في مشروع الوثيقة التي أصبحت صيغتها الختامية أقرب كثيراً، من أصلها، إلى تحقيق المصالح وأحرص كثيراً، من أصلها، على مراعاة الكرامة الإنسانية.

واستطاعت الوفود الإسلامية والعربية أن تعبر للعالم أجمع عن عدم سماح شعوبها باتخاذ المؤتمر ذريعة للاعتراف «ببعض السلوكيات اللاأخلاقية والتحركات الموهنة للقيم الدينية والمعنوية»، وأن تنبه إلى ضرورة انسجام أي تخطيط للإنسان «مع فطرته وموقعه في الكون، وألا يغفل العقائد الدينية والقيم الخلقية»[(١)].

واكتشفت القوى العربية والإسلامية التي اهتمت بالمؤتمر وشاركت في أعماله أن هناك «غرباً» آخر غير الغرب الذي لا يفتأ العرب والمسلمون يهاجمونه ويحملونه أوزار تخلفهم في مختلف المجالات، فهناك الغرب الذي جاء إلى القاهرة معارضاً للإجهاض والإباحية ومدافعاً عن الأسرة والقيم والدين والثقافة.. ومن واجبات الوقت وأولويات الحركة السعي إلى تحالف بين كل المؤمنين بالمطلق والدين والإنسان في مواجهة تيار المادية الصراعية والعلمانية الكاسح، وأنه في ظل التمايز الذي حدث (في المؤتمر) لابد من إدراك جوهر الصراع على أنه ليس بين الإسلام والغرب المسيحي، بل بين الإسلام والمسيحية من ناحية ومعهما كل أصحاب المبادئ والأخلاق المطلقة، وبين النسبية المتطرفة

---

(١) من ورقة آية الله محمد على تسخيري رئيس وفد إيران إلى المؤتمر.

والعلمانية المطلقة والمادية اللاإنسانية»[١].

لذلك، ولغيره مما يضيق المقام عن ذكره، قلت ـ عن انعقاد المؤتمر في القاهرة ـ لا تحسبوه شراً لكم، بل هو خير لكم، فقد أفدنا منه أننا بيَّنا للعالم حقيقة موقف الفقه الإسلامي من قضاياه. وجدَّدنا نظرنا الفقهي في أمور كنا نحسبها مسلمة فتبينا لها نواحي لم تكن ظاهرة لنا، وعللاً لم تكن نعرفها، وأهمية عصرية لم تدر من قبل بخلدنا. وعرفنا عن طريق هذا المؤتمر مواقف قوى كثيرة محلية وعالمية حريصة على القيم الخلقية الرفيعة وعلى أن تسود العالم الفضائل الخلقية والسلوكية الراقية. وهذه مكاسب للإنسانية كلها لا للإسلام والإسلاميين وحدهم.

* * * * *

(١) هبة رؤوف عزت، مجلة العالم، العدد ٥٢٣، أكتوبر ١٩٩٤.

(٤٦)

عرض على مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف عام ١٩٨٢ موضوع شهادات الاستثمار بأنواعها المختلفة لبيان ما إذا كان التعامل بها جائزاً شرعًا أم غير جائز. فقدم شيخنا العلامة محمد مصطفى شلبي - رحمه الله - بحثًا في هذه المسألة يتضمن نظرات تجديدية مهمة في مسائل من فقه المعاملات، ورأيت أن أورد نص هذا البحث، غير مستبعد منه شيئًا سوى مقدمته المتعلقة بمقارنة بين القوانين الوضعية والأحكام الشرعية[١]. قال شيخنا رحمه الله: «الحكم في الإسلام لله رب العالمين، فللمولى سبحانه حكم في كل واقعة حدثت أو تحدث إلى يوم القيامة، وقد بين أحكام الوقائع في عصر نزول الوحي بيانًا كافيًا، ولما كانت أحكامه خفية عنا أقام عليها أدلة ونصب أمارات تعرف بها تلك الأحكام التي تكفل القرآن والسنة ببيانها صراحة أو إشارة مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل:٨٩]. هذه الأدلة تكلم عنها العلماء وفصَّلوها في أصول الفقه على اتفاق في بعضها واختلاف في بعضها الآخر. وعلى هذا لا يكون الحكم شرعيًا إلا إذا كان مستنداً إلى دليل منها. وكل حكم لا دليل عليه لا يكون شرعيًا، فعندما نبحث عن حكم تصرف من التصرفات نبحث عن حكم الله فيه: نهتدي في ذلك بما أقامه من أدلة؛ لأن العقل وحده لا يستطيع الوصول إليه.

والبحث عن حكم المعاملات الجديدة لا يكفي فيه الرجوع إلى كتب الفقه

---

(١) وقد خرجتُ الأحاديث التي وردت في سياق البحث.

المدونة في المذاهب المختلفة، فالفقه الإسلامي في عصور الاجتهاد سابق الزمن فسبقه فيما سمي بالفقه التقديري، وفي عصور التقليد لم يتوقف عن العطاء فكان الفقهاء المقلدون يُخرِّجونَ أحكام ما يجد من الحوادث على أصول أئمتهم، ولم ينبئنا التاريخ بأنه توقف عن ذلك إبان العمل به.

فلما نحي عن مكانته وحلت محله القوانين الوضعية توقف الفقهاء عن البحث فيما يحدث من معاملات وعلى هذا يكون الرجوع إلى كتب الفقه للبحث عن أحكام الوقائع الجديدة تحميلاً لما لا تتحمله. وشريعة الله العامة أبدية لم تقف عند ما وقف الفقهاء السابقون عنده، بل هي شريعة مفتوحة صالحة للعطاء مادام يوجد بين الناس من هو أهل للاستنباط.

والمعاملات الحديثة مثل عقود التأمين، وشهادات الاستثمار نشأت في ظل قوانين وضعية تبيح الربا وتتعامل به في التصرفات المالية كافة، ففيها ما يخالف شريعة الله نصوصها وأصولها.

فالتأمين اخترعته شركات تجارية أنشئت للكسب على حساب الآخرين. روج أصحابها لها في البلاد الإسلامية بفتاوى صاغوا أسئلتها بطريقة ملتوية حتى يأتي الجواب محققًا لأغراضهم، وحرصوا بعد ذلك على إذاعة تلك الفتاوى على الناس بشتى الوسائل. ولو صيغت أسئلتها من واقعها لما ظهرت تلك الفتاوى.

وشهادات الاستثمار اخترعت لامتصاص مدخرات الناس كي تستعين بها الدولة على تنفيذ مشروعاتها. ففي عقد التأمين غرر وجهالة، وهو من عقود الإذعان كما يقول فقهاء القانون، وليس في الإسلام عقد يخضع فيه أحد الطرفين

لشروط الآخر دون مناقشة لأن الأساس الذي وضعه القرآن للتعامل في الأموال هو التراضي من الطرفين بقول الله تعالى ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ** ﴾ [النساء: ٢٩] وجاءت السنة مؤكدة لذلك وشارحة له. وفي الشروط يقول ﷺ: «المسلمون عند شروطهم إلا شرطًا أحل حرامًا أو حرم حلالاً»[١] .

والشرط عهد يقوم بين طرفين بتراضيهما فما كان صحيحًا وجب الوفاء به، وما كان غير ذلك ألغي وحده أو تعدى الإلغاء إلى العقد المتضمن له.

وشهادات الاستثمار قرض بفائدة ففيه شبهة الربا، وأموالها إن كانت مختلطة بغيرها فقد يقرض منها بفائدة، وإن كانت منفصلة فقد تستغل فيما هو غير مشروع، كما أن عائدها تصرفه الدولة في مشروعاتها، ومنها ما يقره الشرع ومنها ما لا يقره.

وقد طلبت الدولة من مجمع البحوث في الماضي إبداء الرأي في عقود التأمين وشهادات الاستثمار فاختلفت الآراء كل يذهب بهما مذهبًا يخالف الآخر،

---

(١) هذان حديثان أولهما «المسلمون على شروطهم»، ويروي «عند شروطهم»، اللفظ الأول من رواية أبي هريرة وعائشة وأنس، واللفظ الثاني من رواية رافع بن خديج؛ وقد صححه الألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل جـ ٥ الحديث رقم ١٣٠٣ . والثاني «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحًا حرم حلالاً أو أحل حرامًا» و «المسلمون على شروطهم إلا شرطًا حرم حلالاً أو أحل حرامًا» وهو من رواية عمرو بن عوف عن أبيه عن جده وفيه كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف وهو راويه عن أبيه، وقد قال ابن حجر عنه في فتح الباري إنه ضعيف عند الأكثر، لكن البخاري ومن تبعه كالترمذي وابن خزيمة يقوون أمره. (فتح الباري جـ٤ ص ٤٥١)؛ وقال الترمذي عن هذا الحديث حديث حسن صحيح.

ولم يتفق الرأي فيهما على شيء محدد، بل كان هناك رأيان رأي بالإباحة، ورأي بالمنع، ولم يقل أحد من هؤلاء الباحثين بوجوب تخليص هذه المعاملات مما يشوبها من مخالفات إما لأن أحداً لم يتنبه إلى ذلك، أو لأنه لا فائدة من طلبه لأن الدولة حينذاك لن تستجيب لهذا الطلب.

والآن وقد تغير الوضع فالدولة ـ كما يقال ـ بصدد تقنين جديد مصدره شريعة الله فلا مناص إذاً من اقتراح إدخال التعديل، والدولة ملزمة بقبوله، وإلا كانت غير جادة في دعوى الرجوع بكل قوانينها إلى الشريعة. ومن هنا رأينا الآراء فيها الآن ثلاثة: رأي يبيحها كما هي، ورأي يقطع بتحريمها، وثالث يذهب إلى وجوب التعديل في نظامها، وهو ما أعلنته من أول ما عرض أمرها علينا.

وعلى ضوء ما تقدم نقول للمبيحين أين الدليل على ذلك؟

والأدلة كما رتبت في أصول الفقه هي كتاب الله، وسنة رسوله، والإجماع الصحيح، والقياس والعرف والمصلحة المرسلة.

وبتطبيق ذلك على تلك المعاملات لا نجد لها سنداً من كتاب الله وسنة رسوله، وليس فيها إجماع، بل ولا قياس صحيح لعدم وجوده، لأنه يراد به إلحاقها بنظائرها مما نص عليه أو أجمع عليه، ولا يراد هنا ما وجد في كلام الفقهاء مما خرجوه على قواعد أئمتهم، فلم يبق إلا العرف الصحيح أو المصلحة المرسلة. وهذه المعاملات لا تدخل تحت العرف الصحيح، لأنها أولاً لم تعم حتى يقال إنها متعارف عليها، وعلى فرض وجوده فهو عرف فاسد، كما لا تدخل تحت المصلحة المرسلة لأن محلها الأشياء التي يرد فيها دليل خاص باعتبارها أو بإلغائها، وهذه لم تخل من أشياء منهي عنها كتحديد نسبة معينة من الفائدة،

وفيه شبهة الربا، وصرف باقيه في أمور عامة منها المشروع وغير المشروع. وغير ذلك.

فلم يبق من الأدلة إلا الدليل الاستثنائي وهو الاستحسان، ومن أنواعه الضرورة - والمصلحة التي لم تبلغ حد الضرورة (المعبر عنها بالحاجة) أو رفع الحرج، وقد استثنى الشارع هذه الأنواع من الممنوعات فالضرورة كإباحة الميتة وما في معناها، والحاجة كإباحة الإذخر[١]، ورفع الحرج كاستثناء أصحاب العرايا[٢]، فإذا سلكنا هذا الطريق كان الحكم استثنائيًا غير أصلي، وهو لا يلجأ إليه إلا إذا تعين وهو غير متعين، لإمكان سلوك طريق آخر يكون الحكم فيه أصليًا، وهو التعديل في نظامها بتخليصها مما يشوبها من مخالفات، وهو الطريق الصحيح المتفق مع الطريقة التي سار عليها التشريع فقد أقر بعض عادات الجاهلية لغلبة نفعها، وألغى منها ما غلب ضرره ولم يمكن تعديله وعدل منها ما يقبل التعديل وفي الناس حاجة إليه، نفعل ذلك كي نلتقي مع المقصد الأصلي للتشريع من تحقيق المصالح للمجتمع ودفع الضرر عنه دون نظر إلى مصلحة فرد أو جماعة على حساب غيرهم.

---

(١) نبات من نبات مكة المكرمة أبيح قطعه، استثناء من تحريم قطع شجر الحرم، لحاجة الناس إليه آنذاك في اتخاذ البيوت والقبور. والحديث في استثنائه متفق عليه من حديث أبي هريرة البخاري رقم ١١٢و٢٤٣٤ و٦٨٨٠؛ ومسلم رقم ١٣٥٥ .

(٢) العرايا جمع عَرِيّة، وهو التصرف في تمر النخلة بإعطائها من يحتاجها مع بقاء ملك النخلة لصاحبها. فتح الباري، كتاب البيوع، باب تفسير العرايا. ولها معانٍ أخر تجدها في هذا الموضع من فتح الباري ج ٤، ص ٣٩٠، من طبعة الرياض، وفي الشوكاني، نيل الأوطار: كتاب البيوع،أبواب الربا، باب الرخصة في بيع العرايا، ص ١٠١١ من طبعة بيت الأفكار الدولية، بيروت ٢٠٠٤ .

ولقد رسم لنا رسول الله ﷺ الطريق الصحيح في تشريع السَّلَم(١) بعد نَهْيِه عن بيع ما ليس عند الإنسان، وفي تعدد الزوجات والطلاق وغيرها.

وفي واقعة أخرى حدثت بعد تحريم الربا فيما رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة أن رسول الله ﷺ استعمل رجلاً على خيبر فجاءهم بتمر جنيب فقال له: أكلُّ تمر خيبر هكذا؟ قال: إنا نأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة، فقال: لا تفعل بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيباً وقال في الميزان مثل ذلك.

فهذا الحديث رواه البخاري في مواضع أربعة كما يقول صاحب نصب الراية، والإمام مسلم في صحيحه، والإمام مالك في الموطأ.

وجاء في صحيح مسلم بسنده إلى أبي سعيد الخدري قال: جاء بلال بتمر برني «فقال له رسول الله ﷺ من أين هذا؟ فقال بلال تمر كان عندنا رديء فبعت منه صاعين بصاع لمطعم النبي ﷺ فقال رسول الله ﷺ ـ عند ذلك: أَوَّه، عينُ الربا لا تفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري التمر فبعه ببيع آخر، ثم اشتر به»(٢) (أَوَّه،: كلمة توجع وتحزن، ومعنى عين الربا: حقيقة الربا المحرم).

وفي رواية أخرى عن أبي سعيد قال: «أتي رسول الله ﷺ بتمر فقال: ما هذا

---

(١) السَّلَمُ بيع بضاعة غير حاضرة عند البائع، وهو شائع في شأن الزروع من الثمار الخاصة. وفيه حديث رسول الله ﷺ في النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان (البخاري من الحديث رقم ٢٢٤٤ إلى الحديث رقم ٢٢٥٠) والرخصة في السلم (=السلف) في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم البخاري: من الحديث رقم ٢٢٣٩ إلى الحديث رقم ٢٢٤١).

(٢) الحديث رقم ١٥٩٤، وهو في البخاري برقم ٢٣١٢ .

التمر من تمرنا، فقال يا رسول الله: بعنا من تمرنا صاعين بصاع من هذا، فقال رسول الله ﷺ هذا الربا فردوه ثم بيعوا تمرنا واشتروا لنا من هذا»[١].

فهذا الحديث برواياته يرشد إلى مبدأ هام، وهو أن شريعة الله لا تقف حاجزاً بين الناس وبين ما هو أنفع لهم، ولكنها تحققه بطريق سليم لا يخالف ما هو مقرر فيها من أصول ومبادئ الشريعة، وهذا خير من رفضها كما يفعل بعض الناس الذين يرفضون كل جديد، أو محاولة قبولها كما هي بشتى الحيل كما يفعل فريق آخر.

وعلى هذا نقول للقائلين بأن شهادات الاستثمار حرام لأنها ربا: إن إطلاق لفظة التحريم ليس كما ينبغي لأن الحرام لا يثبت إلاّ بدليل قطعي، وليس هنا دليل قطعي، وأقصى ما فيها أن فيها شبهة الربا لأنها قرض بفائدة، والربا المحرم هو ما قام على استغلال طرف لآخر وليس في هذه الشهادات استغلال من أحد الطرفين لا من الدولة ولا من الأفراد، وحديث «كل قرض جر نفعاً فهو ربا» لايثبت التحريم لأنه خبر آحاد فوق أنه مطعون فيه بأن فيه سوار بن مصعب وهو متروك وإسناد الحديث ساقط، وأما القول بإباحتها كما هي فقول غير مقبول لأنه حكم بغير دليل، والأحكام الشرعية لا تثبت إلا بدليل من الأدلة المعتبرة وقد بينا أنها لا تستند إلى واحد منها.

أما الاحتجاج بأنها من الأمور الدنيوية المفوضة إلى ما يختاره الناس ولاشأن للدين بها لقول رسول الله ﷺ: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم وأنا أعلم بشؤون

---

(١) رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري، بذات رقم الحديث السابق.

دينكم»[١] فغير مسلم لأنها معاملة مالية، والإسلام كما نظم المعاملات غير المالية نظم المعاملات المالية، وإلا لما قال سبحانه: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [البقرة: ٢٧٥] ولما قال: ﴿ لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ [النساء: ٢٩] ولما قال رسول الله ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب من نفسه»[٢] وغير ذلك من النصوص، وحديث «أنتم أعلم بشؤون دنياكم» ورد في أمر دنيوي وهو تأبير النخل، فقد نهاهم عنه عند مقدمه إلى المدينة، فلما امتثلوا جاء التمر غير طيب، فسألهم عن ذلك، فقالوا إنك نهيتنا عن التأبير، فكان جوابه «أنتم أعلم بشؤون دنياكم» يقصد بها الأمور المبنية على التجارب.

وهذه الواقعة تهدف ـ حسبما فهمت ـ إلى غرض آخر، وهو أنه ﷺ بعث بدينٍ ينظم المجتمع ولم يبعث خبيراً لشؤون الزراعة والصناعة وغيرها مما يخضع للتجربة فقد يظن بعض الناس أن رسول الله مادام متصلاً بربه يستطيع أن يرشدهم إلى ما هو الأنفع من الأمور الدنيوية الخالصة.

وكذلك لا نسلم القول: بأن ما تدفعه الدولة لحاملي شهادات الاستثمار لايعدو أن يكون مكافأة تشجيعية سميت خطأ بالفائدة، لأن شهادات الاستثمار نبتت

---

(١) رواه مسلم عن عائشة وعن أنس رضي الله عنهما بلفظ «أنتم أعلم بأمر دنياكم» الحديث رقم ٢٣٦٣ دون زيادة «وأنا أعلم بشؤون دينكم». وروي عن رافع بن خديج أن النبي ﷺ قال «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر» الحديث رقم ٢٣٦٢؛ وانظر القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، ص ٣٣٤.

(٢) رواه أحمد والدارقطني والبيهقي عن أبي حُرة الرَّقاشي عن عمه، وصححه الألباني في إرواء الغليل الحديث رقم ١٤٥٩.

في ظل الربا المباح بحكم القانون فسمت ما يأخذه أصحاب تلك الشهادات فائدة مقدرة بالنسبة لقيمة الشهادة، والذين أقدموا على شراء هذه الشهادات لم يدر بخلدهم أن الدولة تأخذ الأموال لتنفقها على مرافقها، بل يغلب على ظنهم أن تلك الأموال تستثمرها الدولة بالأوجه السائدة فيها في ظل التعامل بالربا.

ومسألة وكالة الدولة غير مفهومة أيضًا، لأن العقد لم يعقد وكالة لاخاصة ولا عامة ولأن ضمان الدولة المطلق لقيمة هذه الشهادات لا يتفق مع الوكالة، لأن الوكيل أمين فيما تحت يده من أموال لا يضمنها إلابالتعدي عليها أو الإهمال في المحافظة عليها.

فمحاولة تكييف هذا العقد بغير حقيقته غير مقبولة، لأن مندوب البنك صرح بأن المال المدفوع إما قرض تملكه الدولة ولها حرية التصرف فيه، ولصاحبه استرداد مثله عند انتهاء المدة.

وإما وديعة خاصة «استثمارية» تنظمها القوانين والقرارات الصادرة بتنظيم شهادات الاستثمار لأن المودع يقصد استثمار ماله، والدولة مستثمرة له في خطة التنمية الاقتصادية. وإما أن تكون الشهادة وديعة ناقصة، لأن المودع لا يسترد عين ما دفع وإنما يسترد مثله، ويكون مأذونًا في استعمالها من المودع طبقًا للقوانين والقرارات الصادرة بشأنها، وتقوم الدولة باستغلالها؛ وعائدها يرجع جزء منه للشعب، وجزء آخر للمودعين.

هذا التشقيق نفسه تضيع فيه حقيقة العقد فيكون مجهولاً لا تستطيع إعطاءه الحكم المناسب له، وإذا كانت هذه المعاملة فيها شبهة الربا لأنها قرض بفائدة

فيمكن تعديلها بأن تعطى هذه الأموال على أنها وديعة استثمارية تتصرف فيها الدولة وحدها على أن يكون لصاحبها حق استرداد قيمتها في الوقت الذي يريده أو في الوقت المحدد في الشهادة.

والدولة بعد ذلك إن كانت تستغلها في مشروعات استثمارية يتعين ألا تكون مخالفة للشريعة، وتجعل من أرباحها نسبة معينة لأصحابها، وهذه النسبة مهما كانت قليلة فهي لا تقل عما تدفعه الآن من فوائد، ورضاء أصحاب الودائع بهذه النسبة يكون تنازلاً منهم عن باقي الربح، وقبل هذا تُقَيّدُ الدولة بتجميع هذه الأموال وفصلها عن غيرها، ولا تقرض منها بفائدة وإن كانت تستعمل هذه الأموال في مشروعات التنمية العامة، فهي غير منتجة ربحًا مباشرًا، ولكنها تكفي الدولة مؤونة الاقتراض بفائدة كبيرة، وفي نظير ذلك تتعهد بأن تعطي أصحاب هذه الودائع الممثلة في الشهادات كل فترة زمنية مكافأة غير مقدرة مسبقًا تشجيعًا على الادخار، ودليل جواز تلك المساعدة قول رسول الله ﷺ: «من أسدى إليكم معروفًا فكافئوه»[(١)] وبهذا نكون قد تخلصنا من شبهة الربا، على أن يكون إنفاق هذه الأموال في أمور مشروعة، فلا ينفق منها شيء على إنشاء دور الملاهي بأنواعها.

قد يقال: إن الناس قد لا يقدمون عليها لعدم معرفة مقدار الفائدة مسبقًا كما هو موجود الآن وجوابنا على ذلك: إنه لا يزال في الناس بقية من دين، فهم يبحثون الآن عن الطرق المشروعة لاستثمار أموالهم، ولا أدل على ذلك من

---

(١) حديث صحيح هو جزء من حديث رواه البخاري في الأدب المفرد عن عبد الله بن عمر بلفظ «من أتي» ورواه غيره بلفظ «من صنع» وصححه الألباني في الإرواء برقم ١٦١٧ .

اندفاعهم بكثرة على الإيداع في المصارف الإسلامية ـ على ما فيها ـ فحين يعلمون أن هذه المعاملة بوضعها الجديد تقرها الشريعة على عكس ما هو موجود الآن يكون ذلك حافزاً لهم على التسابق في شرائها.

ومما سبق يتبين لنا أنه يمكن تخريج حكمها بأحد طريقين:

أولهما: أن تباح كما هي، ويكون حكمًا استثنائيًا من الأصل لحاجة الدولة الملحة إليها.

وثانيهما: أن يعدل نظامها كما سبق بحيث يصبح حكمها حكمًا أصليًا.

وأنا أرى ترجيح الطريق الثاني، وهو التعديل في نظامها، لأن الأخذ بالأول قد يجر إلى أمر خطير، وهو خروجه من هذه المعاملة إلى غيرها كنظام البنوك وعقود التأمين وغيرهما بحجة أن الحاجة تدعو إلى استقرار التعامل والتغيير قد يؤدي إلى اضطرابه والله أعلم ».

* * * * *

(٤٧)

من العقود التي أثارت جدلاً كبيراً بين فقهاء العصر، عقد التأمين. فمنذ عرفت بلادنا هذا العقد، نقلا عن النظم القانونية الغربية، وهو محل خلاف كبير بين الفقهاء: فمنهم من يمنعه بإطلاق، ومنهم من يجيزه بإطلاق، ومنهم من يفصل: فيبيح بعض صوره وأنواعه ويحرّم بعضها الآخر.

وكتابات المعاصرين في ذلك كثيرة، لكنها تدور حول هذه المواقف الثلاثة ولعل أجمع هذه الكتابات: بحث شيخ مشايخنا العلامة الشيخ علي الخفيف الذي قدمه إلى مجمع البحوث الإسلامية في دورته الثانية وتعقيب شيخنا العلامة الشيخ محمد أبو زهرة عليه. وبحث شيخنا العلامة الأستاذ مصطفى أحمد الزرقا، الذي نشر مرات عدة منها نشرته في مجموع أعمال المؤتمر الاقتصادي الأول في مكة المكرمة سنة ١٣٩٦ هـ وبحث صديقنا الأخ العلامة الدكتور حسين حامد حسّان الذي قدمه إلى المؤتمر نفسه ثم نشرته دار النهضة المصرية بالقاهرة وبحث صديقنا الأخ العلامة الدكتور يوسف قاسم، في كتابه: «التعامل التجاري في ميزان الشريعة» الذي نشرته دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٩٣ .

وقد تناول الدكتور محمد هيثم الخياط بحث عقد التأمين في خصوص «التأمين الصحي» في بحث أعدّه ليقدم إلى جلسة مجمع الفقه الإسلامي الدولي التي كان مقرراً عقدها في كوالالمبور (ماليزيا) في ربيع الثاني ١٤١٧ هـ = ١٩٩٧م.

وقد استعرض هذا البحث المبادئ الأربعة التي نص عليها دستور منظمة الصحة العالمية ـ الضمير الصحي للعالم، كما يسميها الدكتور الخياط ـ وهي « العدالة » و« المساواة » في تحقيق الصحة للناس أجمعين، وضمان : « جودة » الخدمات الصحية و« إتقانها »، وضمان « كفاءة » هذه الخدمات بتقديمها في أفضل صورها بأقل ما يمكن من النفقات .

وحين انتقل الدكتور الخياط إلى التأمين بدأ ببيان أن جميع أحوال الإنسان لاتخلو من احتمالات الخسارة وأن هذه الخسارة التي تصيب الإنسان لا علاقة لها ـ في نظر المسلم ـ بالخير والشر، ولا بالصواب والخطأ، ولا برضى الله أو سخطه، لأن الله سبحانه وتعالى يقول : ﴿ **وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ** ﴾ .[البقرة : ٢١٦].

واحتمالات التعرض للخطر، التي تعتري حياة الإنسان، في مختلف مواقفها ومراحلها وعلاقاتها، شيء فطري متأصل في مختلف أمور الحياة دقيقها وعظيمها . فعبور الشارع، وقيادة السيارة، والزواج والإنجاب، والعمل التجاري أو المهني . . . كل ذلك ـ وكثير سواه ـ يتضمن احتمال التعرض للخطر. وهذا الاحتمال جزء من قدر الله وقضائه اللذين فطر عليهما الكون والحياة : ﴿ **مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ** ﴾ [الحديد : ٢٢].

والتفرقة ضرورية بين هذه المخاطر الفطرية، وبين أنواع المعاملات التي « يفتعل » فيها الإنسان احتمال التعرض للخطر ويصطنعه اصطناعًا، ويسعى إلى وضع

نفسه في موضع المتعرض له بغير ضرورة ولا حاجة؛ ومن هذه الأنواع الرهان والمقامرة.

فالمراهنة يقوم بها أشخاص لا علاقة لهم بالأمر الواقع الذي يتراهنون على وقوعه على نحو معين. فالذي يراهن أي جواد سيكسب السباق لا علاقة له بالسباق أصلاً فلا هو راكبه الذي يجري به، ولا هو مالكه الذي يسره فوزه ويغنم بذلك.

والذي يراهن أي فريق كرة سيفوز في المباراة ليس لاعبًا في الفريق ولا هو مديره أو مدربه.

والذي يراهن أي حزب سيفوز في الانتخابات ليس هو الناخب أو الناشط الحزبي الذي يستطيع التأثير في النتيجة.

ولكن كلاًّ من هؤلاء المراهنين يحاول أن يثبت أنه قادر على معرفة الغيب بشكل من الأشكال، فهو يحاول أن يفيض على نفسه، ويثبت لذاته - إرضاءً لغروره - أنه يملك صفة من صفات الله عز وجل التي اختص بها نفسه: ﴿**قُل لاَّ يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلاَّ اللَّهُ**﴾. [النمل: ٦٥]. وحين يخسر الرهان، بل حين يراهن أولاً، يعرض نفسه لخطر الخسارة المالية المصطنعة، التي افتعلها هو بنفسه، دون أن تكون فطرية متأصلة في السباق الذي يجري بين الخيل وراكبيها، أو في مباراة الكرة، أو في الانتخابات السياسية.

والمقامر مثل المراهن، يعرض ماله للخطر بحدوث نتيجة لا دخل له في إحداثها مثل رمي القداح أو الاستقسام بالأزلام أو دورة «الروليت». ولكن الموقف

النفسي للمقامر يختلف عن الموقف النفسي للمراهن. فالمقامر يقامر ليتسلى ويستمتع بالشعور بالمخاطرة دون نظر إلى الربح أو الخسارة. بينما المراهن يراهن ليثبت أنه ذكي يستطيع استشراف الغيب. وكلاهما يعرض نفسه لاحتمال خطر خسارة يصطنعه بنفسه، ويفتعله، لتحقيق أهوائه ونزعات مزاجه.

وافتعال احتمال التعرض لخطر الخسارة ظلم للنفس لا مسوغ له. فالظلم لغة وشرعًا وضع الشيء في غير موضعه. وهو محاولة لخلق احتمالٍ لخطر لم يخلقه الله، تبارك اسمه، في فطرة الأشياء وأصل وضعها، وفي الحديث القدسي الصحيح: «ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي؟»[١]. فهذه الأنواع من المعاملات، التي يصطنع فيها احتمال التعرض للخطر، ويفتعل، بإرادة الإنسان معاملات غير جائزة شرعًا. ولا يبيحها أن يكون في بعضها بعض نفع للآخرين، من المرضى أو طلاب العلم أو الفقراء، فإن الله تبارك وتعالى حرَّم الميسر الجاهلي على الرغم من أن حصيلته كانت تذهب إلى الفقراء والمساكين. ولذلك ينبغي أن ينظر الناس بعين العلم الصحيح في فتاوى بعض العلماء الموظفين الذين يبيحون حفلات الترفيه التي تتضمن كثيراً من المحرمات، ومشاريع المقامرة المسماة بـ«اليانصيب» من أجل ما يزعمه أصحابها من نية فعل الخيرات بما يجمعونه من الأموال. فإن هذا المال كله مجموع من حرام. والله ـ تعالى ـ طيب لا يقبل إلا طيبًا. والمساهمة في هذه الأعمال حرام ولو لم يعد على المساهم فيها نفع مادي مباشر.

ولكن هذه الصور المحرمة، من افتعال احتمال التعرض للخطر، شيء،

---

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة البخاري برقم ٧٥٥٩، ومسلم برقم ٢١١١ .

والتأمين لحفظ الصحة ـ والتأمين لاتقاء الخسارة أو تخفيف آثارها ـ شيء آخر. والتعاون على درء الأخطار، أو تخفيف آثارها إن وقعت، تعاون على البر الذي من أظهر معانيه: ما ينفع الناس.

وهو من الفرار إلى قدر الله من قدر الله ـ بتعبير الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ـ أو هي ردّ القدر بالقدر، كما سئل رسول الله ﷺ عن الرقي والأدوية وأنواع الوقاية: هل ترد من قدر الله شيئًا؟ فقال: «هي من قدر الله!»(١).

وهو من التواد والتراحم الذي يجعل المؤمنين كالبنيان يشد بعضه بعضاً.

وهو من التعاون على درء المفاسد بين المؤمنين، فإن «المسلم أخو المسلم لايظلمه ولا يُسلمه»(٢) وفي راوية لمسلم: «ولا يخذله». ومن رأى أخاه يتعرض للخطر أو الخسارة الماحقة ثم لم يعمل على وقايته وحمايته فقد خذله وأسلمه.

وهو من تفريج الكربات الذي فيه الحديث الصحيح المبشر «من فرَّج عن مسلم كربة فرَّج الله عنه كربة من كرب ـ أو من كربات ـ يوم القيامة، ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة»(٣).

---

(١) رواه الترمذي من حديث ابن أبي خزامة عن أبيه زيد بن الحارث بن يعمر السعدي، في موضعين أولهما في أبواب الطب برقم ٢٠٦٥ من طبعة دار المعرفة وفيها قول الترمذي عنه (هذا حديث حسن صحيح)، ثانيهما في كتاب القدر برقم ٢١٤٨ وفيه تضعيف الترمذي له. وقد ضعفه شعيب الأرنؤوط في تحقيقه للمسند برقم ١٥٤٧٢ والألباني في تعليقه على سنن الترمذي وسنن ابن ماجه.

(٢) متفق عليه من حديث أبي هريرة، انظر كفاية المسلم، جـ٢ ص ١٨٠ .

(٣) متفق عليه من حديث عبد الله بن عمر مع اختلاف طفيف في اللفظ، في البخاري برقم ٢٤٤٢، وفي مسلم برقم ٢٥٨٠ . ورواه مسلم والترمذي عن أبي هريرة، في مسلم برقم ٢٦٩٩، وفي

والإسلام بعد أن قرر هذه المبادئ العظيمة الجامعة، ترك للمسلمين الاجتهاد في وضعها موضع التنفيذ -الذي لا يحل حرامًا ولا يحرم حلالاً- بحسب ظروف الزمان والمكان. وسبيل درء الأخطار الفطرية في الكون والحياة، وتحقيق الأمن من وقوعها، ومن آثارها المدمرة إن وقعت، يكون بالعمل على تفتيت مغبة هذه الأخطار، والتعاون بين الناس في تحمل ما تجره من خسْران.

وفي الحديث الصحيح ما يؤيد هذا: ففي المتفق عليه، عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو، أو قل طعام عيالهم بالمدينة، جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد، ثم اقتسموه بينهم بالسوية، فهم مني وأنا منهم»(١). يقول الدكتور الخياط تعليقًا على هذا الحديث: «فهذا درس عظيم في كيفية اقتسام المجموع بالسوية [أي بالتساوي] لمغبّة ما يحل ببعضهم من نكبات أو أخطار».

= الترمذي من ط دار الأعلام في عمّان، بتحقيق عادل مرشد برقم ١٤٢٥.

ونصه: «من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا، نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسَّر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة ومن ستر مسلمًا ستره الله في الدنيا والآخرة...» إلخ الحديث.

وفي رأي الشيخ محمد مهدي شمس الدين أن هذه الروايات لا يصح الاستدلال بها، لأنها واردة في شأن الإحسان والصدقة والمواساة وهي مفاهيم أجنبية عن قضية التأمين. وهذا الرأي لا يسعنا التسليم به. لأن عموم النصوص التي ذكرناها في المتن يتسع لإدخال التأمين التكافلي فيها. والتكافل مقصد صحيح يبنى عليه جواز الاتفاق التأميني ولو لم يعلم المؤمن من هم باقي المؤمنين المتكافلين معه. والأمن الذي يحققه التأمين عند نزول المصائب -أو خوفها- مقصد ثانٍ تتسع له نصوص تفريج الكربات والتيسير على المعسرين، والله تعالى أعلم.

(١) كفاية المسلم، ج٢ ص١٩٤.

وللتأمين في عصرنا هذا أنماط لا تحصى تلتقي كلها في أنها تحقق للمستفيد منها والمشارك فيها أن يأمن من أن تكون المصيبة التي ستقع به قاضية عليه، أو أن تكون الخسارة - إذا حلت به - قاصمة لا قبل له بها.

والذين يحرمون التأمين عن طريق الشركات التجارية من علماء العصر يحتجون بالجهالة (أي عدم معرفة المقابل لقسط التأمين) وهي تنعدم أو تكاد باعتماد قانون الأعداد الكبيرة وتطبيق الحسابات الإكتوارية.

ويحتجون بشبهة المقامرة والمراهنة، وهما لا دخل لهما بالتأمين في صوره كافة. ويحتجون باشتمال التأمين على ربا الفضل أو ربا النسيئة، وهذا لا يرد إلا في مبادلة مال بمال، وهو منعدم على كل حال في التأمين الصحي (الذي كان محل بحث الدكتور الخياط). ويحتجون بأن المؤمن لايبذل عملا للمستأمن، وهذا احتجاج غير صحيح لأن شركات التأمين تدير أموال المستأمنين وتُثَمِّرُها بما يضمن الوفاء باحتياجاتهم عند وقوع الجوائح أو المصائب المؤمن عليها، وبما يضمن ربحاً للمساهمين في الشركة نفسها (وفي التأمين الصحي: يضمن هذا العمل حسن أداء الخدمة الطبية، وقد يسمح بإنقاص أقساط التأمين فينفع المستأمنين أيضاً).

وقد ختم الدكتور الخياط بحثه القيم عن التأمين الصحي بخاتمة نقتبس منها النص الآتي:

«وقد تفتقت أذهان الناس في مختلف البلدان عن وسائل يستطيعون بها التعاون على درء عادية المرض وعلاج مصيبته، وهو نوع من التعاون على البر الذي أمر الله عز وجل به، وبيّنه الرسول ﷺ بأمثلة عملية كثيرة.

والغالب في صور التعاون هذه جميعًا، أن الدولة تبقى هي المسؤولة الرئيسية عن الوقاية من الأمراض ومكافحتها، وعن تشخيص الأمراض ومعالجتها، وأن مؤسسات متعددة تقوم إلى جانبها بدعم ومساندة ما تضطلع به الدولة في هذا المجال من مسؤوليات جسام.

وهذه المؤسسات جميعًا مؤسسات تأمينية، لأن غايتها مؤامنة الإنسان من خوف وقوع المرض به دون أن يكون لديه من المال ما يكفيه لدرء عاديته ورد أذاه وإزالة آثاره. وسبيل هذه المؤسسات إلى تحقيق هذه المؤامنة أو التأمين، يقوم على مبدأ تفتيت مغبة المرض، وذلك بتوزيعها على عدد كبير من الناس، يدفع كل منهم مبلغًا من المال، يبيحه للآخرين جميعًا إذا احتاجوه، ويستبيح أن يأخذ من الصندوق الذي يضم «جميعه» ما يدفعون إذا احتاج.

على أن من هذه المؤسسات التأمينية مؤسسات تعاونية محضة، لا يدفع لتغذية صندوقها إلا الذين سيستفيدون من التأمين على شكل تشخيص أو علاج أو وقاية، ومنها ما يشارك في الدفع فيه طرف آخر لا يستفيد عادة من التأمين على شكل تشخيص أو علاج أو وقاية وإنما يستفيد عوض ذلك فائدة أخرى، تتمثل إما في تحاشي تعطيل العمل بسبب المرض وما يجره ذلك من نقص في الإنتاجية (ومثال ذلك ما يدفعه أرباب العمل من أقساط عن عمال الشركة أو الحكومة عن موظفيها) وإما في تقاضي شيء من الربح من حصيلة ما يثمّر من أموال المؤسسة التأمينية (ومثاله ما يدفعه أعضاء شركة التأمين).

والظاهر ـ والله أعلم ـ أن هذه الأشكال جميعًا هي من أشكال التعاون المحمود المندوب إليه، وأنها تتساوى جميعًا أو تكاد من حيث انتفاء الجهالة والغرر،

والبعد عن شبهة المراهنة أو المقامرة، وأن الفائدة المادية التي يستفيدها من يساهم في ضخ الأموال إلى صندوق المؤسسة التأمينية من غير المستفيدين من التطبيب، لا تؤثر في مشروعية العمل.. إذ لا بأس أن يؤجر الإنسان ويُحمد، بل حتى في العبادة المحضة يأتي الحجاج ﴿ **لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ** ﴾ [الحج:٢٨].

فلا حرج -إن شاء الله- في انتهاج أي من هذه الصور في التأمين من المرض، وإنما تفضل الصورة التي تحقق أكبر النفع للمستأمنين، وتضمن العدالة والجودة والكفاءة والوقاية في الخدمات الصحية على أحسن وجه، وذلك أمر يختلف بحسب الأزمنة والأمكنة».

وهذا البحث -أيًّا ما كان موقف القارئ من اجتهاد صاحبه- نموذج آخر من نماذج التجديد الفقهي الذي يرد إلى الفقه الإسلامي نضارته، ويعيد إليه قدرته على تنظيم الحياة بما يحقق طاعة الله تبارك وتعالى واجتناب منهياته، ويحقق مصالح الناس وانتظام حياتهم، ويتغيا مقصد الشريعة الأسمى بجلب المصالح ودفع المفاسد. وعلى هذا السند المستقيم يجب أن يكون عمل الفقهاء، وبه يستحق المصيب منهم أجرين وينال المخطئ أجراً واحداً. وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.[1]

* * * * *

---

(١) علق الشيخ محمد مهدي شمس الدين على هذا الفصل بقوله «لا ريب في مشروعية عقد التأمين، وصحته في جميع مجالاته بشرط ألا يتضمن عقداً ربويًا، والدليل عليه هو عمومات وجوب الوفاء بالعقود وقول الله تعالى ﴿إلا أن تكون تجارة عنَ تراضٍ منكم﴾ التي لا تختص بالعقود المسماة التي =

(٤٨)

فقه الصحة، أو الفقه الطبي من الموضوعات التي تقتضي منَّا نظرة تجديدية بالمعني الصحيح للتجديد في الفقه الإسلامي.

وأكثر ما يُكتب ويُنشر الآن عن المسائل الطبية من وجهة نظر إسلامية هو تلك الكتب التي تتناول بعض أنواع العلاج التي نصح بها أو جرَّبها الرسول ﷺ. والكتب التي يقول مؤلفوها إنهم يستطيعون علاج الأمراض البدنية والمستعصية، بوجه خاص، بالقرآن الكريم، على أنحاء شتى من التلاوة والحفظ والترديد والتكرار وهلم جرا.

والنوع الثاني من الكتب لا علاقة له بالفقه، ولا علاقة له بالطب. فالقرآن ليس كتاباً في الطب، ولا هو كتاب في أي فرع من فروع المعرفة على وجه العموم والإطلاق. إنما القرآن الكريم كتابُ هداية للبشرية، يقودها بكلمة الله الخاتمة إلى سعادة الدارين: الدنيا والآخرة. وذلك يكون بطاعة ما يتضمنه من أوامر إلهية ونواهٍ ربانية، واقتباس العبرة من قصص الأمم الماضية، وتصديق ما يدل عليه من قوانين الاجتماع البشري النافعة في تحقيق الرقي والرفعة، أو المؤدية إلى الضعف

= كانت سائدة في عصر النبي ﷺ، بل هي مطلقة وعامة لجميع العقود المسماة والمستحدثة».

وعلق على دعوى الجهالة وشبهتي المقامرة والربا في عقد التأمين بقوله: «لا جهالة في معاملة التأمين بجميع صورها حيث إن المعوَّضَ هو (الشعور بالأمن والثقة) وتحصيل ذلك عند العقلاء يستحق العِوَضَ المالي، وهذا من قبيل عمل الحارس الذي يأخذ أجرة. ومفهوم التأمين مختلف موضوعًا وعرفًا عن مفهوم المقامرة، وكذلك الحال في الربا. نعم يجب التحفظ من الوقوع في بعض المعاملات التأمينية التي تتضمن الربا».

وذهاب المنعة، ليتبع المؤمنون الصنف الأول، وليجتنبوا الصنف الثاني. أما ما في القرآن من وصف له «شفاء لما في الصدور»، أو «شفاء ورحمة للمؤمنين»، فهذا هو الشفاء من أمراض القلب، وأهمها الكفر والشرك، بتقوية الإيمان فيها وتثبيته، وزرع اليقين في النفوس، وتعهده، بالصلة الدائمة بالكتاب العزيز. وأما ما فيه من وصف العسل بأنه فيه «شفاء للناس» فهذا وصف لخاصية معينة في غذاء وليس وصفًا لدواء، وهو من باب الامتنان بعظيم نعم الله -عز وجل- على خلقه، وليس من باب وصف طرق معالجة الأدواء بالأدوية.

والنوع الأول الذي يتناول ما يعرفه العامة بـ«الطب النبوي» حديثه حديث آخر.

فقد وردت «عن النبي ﷺ جملة أحاديث، تصف بعض الأدوية لبعض الأمراض. واهتم بها بعض العلماء، ظانين أنها جزء من الوحي الإلهي. ولكن الواقع أن منها ما هو مما عرفته العرب من خبرات البيئة وتجاربها، كما جاء في الحديث المتفق عليه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: «إن كان في شيء من أدويتكم خير -أو قال شفاء- ففي شرطة محجم أو شربة عسل أو لذعة بنار توافق الداء؛ وما أحب أن أكتوي». ومنها ما يليق ببيئة معينة في حرارتها ومناخها وظروفها، كالبيئة الصحراوية العربية ولا يمكن أن يحمل على العموم لكل الناس -كما يبين الإمام ابن القيم رحمه الله في زاد المعاد: «ورسول الله ﷺ إنما بعث هاديًا، وداعيًا إلى الله وإلى جنته، ومعرِّفًا بالله، ومبينًا للأمة مواقع رضاه وآمرًا لهم بها، ومواقع سخطه وناهيًا لهم عنها... وأما طب الأبدان فجاء

من تكميل شريعته، ومقصوداً لغيره...»[١] .

فالنوعان الشائعان من الكتب التي تتحدث عن الطب من وجهة نظر إسلامية لايغنيان مهما كثرت المؤلفات فيهما، ولا يعبران عن «فقه الصحة» الذي يحتاج إلى كثير من العمل لتجديد علمنا به، وتحقيق مساهمة عصرنا فيه، وإفراده بالتأليف على نحو يظهر روائع ما تضمنه تراثنا منه، وما سبقنا إليه العالم في شأنه، ويضيف إليه بالسير على درب الأسلاف المجتهدين من أعلام الفقه والطب معاً.[٢]

وكم وقفت معجباً -ومتعجباً- بعبارة أخينا الحبيب العالم الجليل الدكتور محمد هيثم الخياط في مفتتح رسالته عن «فقه الصحة» التي يقول فيها: «ونحن نقرأ في مدوناتنا الفقهية نفائس في فقه العبادات وفقه المعاملات وفقه النكاح وفقه الأقضية، ولكننا لا نقرأ باباً في فقه الصحة. وما ذاك لأنه فقه غير موجود أو أنه عزيز الوجود. بل الواقع أنه مبثوث هنا وهناك وهنالك حتى ليكاد يطالعك في كل باب من أبواب الفقه، ولعله من أجل ذلك كاد يخفى من كثرة ما تجلى، وشدة القرب حجاب كما يقولون»[٣] .

---

(١) الأستاذ الدكتور محمد هيثم الخياط، فقه الصحة، المكتب الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية، الإسكندرية ١٩٩٦ ص٢ . والحديث متفق عليه عن جابر بن عبد الله، في البخاري برقم ٥٦٨٣ وفي مسلم برقم ٢٢٠٥ .

(٢) للصديق الأستاذ الدكتور يوسف زيدان جهود متصلة في نشر تراثنا الطبي/ الفقهي لاسيما كتب العالم الفقيه «ابن النفيس» ، وغيره من نوابغ أطبائنا. ومن أهم ما نشره كتاب الشامل لابن النفيس الذي نشره المجمع الثقافي في أبو ظبي، دولة الإمارات العربية المتحدة بين سنة ٢٠٠٠ وسنة ٢٠٠٥ .

(٣) محمد هيثم الخياط، فقه الصحة، ص ١ .

والهدي النبوي يقرر جملة من القواعد العظيمة في فقه «المداواة» ويقرر جملة من القواعد العظيمة كذلك في فقه «حفظ الصحة». وهذان هما شطرا الطب. فالطب ـ كما أجمع الأطباء قديمًا وحديثًا ـ طبان: «حفظ الصحة على الأصحاء، ورد الصحة على المرضى بالمداواة وبالتأهيل»(١) .

فأما في المداواة فقد قرر النبي ﷺ مبدأ التداوي وأمر به، فقد صح عنه ﷺ قوله: «تداووا فإن الله عز وجل لم يضع داءً إلا وضع له دواء...»(٢) وفي رواية عن الترمذي: «نعم يا عباد الله تداووا»(٣) .

وروى البخاري(٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاءً». ففتح باب الأمل ـ بذلك ـ إلى ما لا نهاية، أمام المرضى، أن يكون لكل مرض يصاب به أحدهم شفاء بإذن الله. وفتح بذلك باب البحث العلمي أمام الأطباء الذين لا يعرفون ـ بعد ـ علاج بعض الأمراض ليصلوا إليها، ولعلهم المخاطبون أكثر من سواهم بقول النبي ﷺ : «لكل داء دواء، فإذا أصيب دواء الداء برِئ بإذن الله»(٥) . وفي رواية للإمام أحمد عن عبد الله بن مسعود: «ما أنزل الله داءً إلا قد أنزل له شفاءً: علمه من علمه، وجهله من جهله»(٦) .

---

(١) محمد هيثم الخياط، فقه الصحة، ص ٢ .

(٢) صحيح أبو داود، للألباني، رقم ٣٢٤٦ ج٢ ص ٧٣١ .

(٣) صحيح الترمذي، للألباني، رقم ٢١٢٥ ج٢ ص ٢٠٠ .

(٤) فتح الباري، ج١٠ ص ١٣٤ برقم ٥٦٧٨ .

(٥) رواه الإمام مسلم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، صحيح مسلم ج٧ ص ٢١ من الطبعة التي عليها شرح النووي.

(٦) المسند ج١ ص ٥١٧ ورقم ٣٩٢٢ ط المكتب الإسلامي.

وقد وضع النبي ﷺ قضية التداوي في موضعها الصحيح، فقد سأله بعض أصحابه: أرأيت رقىً نسترقيها، ودواءً نتداوى به وتقاةً نتقيها، هل ترد من قدر الله شيئًا؟ فقال ﷺ: «هي من قدر الله». فالأقدار تدفع بالأقدار ولا مكان في الإسلام للتواكل باسم التوكل كما يفعل كثير من جهلة المسلمين اليوم.[١]

وقاوم النبي ﷺ ما يسمى عند العامة «بالطب الروحاني»، وشجع، في أحاديثه السابقة، الطب القائم على التجربة والملاحظة والبحث العلمي للخروج من وهدة الجهل إلى رفعة العلم. أما الطب القائم على الخرافة والدجل والشعوذة فهو محرم في الإسلام بقول النبي ﷺ: «من علّق تميمة فقد أشرك»[٢].

وقد استخرج الأخ الدكتور محمد هيثم الخياط أصول فقه حفظ الصحة من القرآن الكريم مباشرة، فذكر أن قواعد حفظ الصحة قواعد عامة، تنسجم مع سنن الله في خلقه، والقوانين التي وضعها الخالق لخليقته، وتسعى إلى المحافظة على خلق الله في وضعه الأمثل، فقد قال سبحانه: ﴿**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى ۝١ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ**﴾ [الأعلى: ١ - ٢] وقال - عز من قائل - ﴿**يَا أَيُّهَا الإنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ۝٦ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ**﴾[الانفطار: ٦ - ٧] وقال - تبارك وتعالى - ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا**﴾ [الشمس:٧] فالمحافظة على وضع «السواء» هذا جزء أساسي من مقاصد الشرع لأن الشريعة موضوعة لجلب مصالح العباد ودرء مفاسدهم[٣].

---

(١) فقه الصحة، ص ٢ و٣.

(٢) مسند الإمام أحمد عن عقبة بن عامر ج٤ ص ٢١٣ ورقم ١٧٣٩٠.

(٣) فقه الصحة، ص ٣.

ويقرر الدكتور الخياط أن قول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ⑦ أَلاَّ تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ⑧ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ⑨ ﴾ [الرحمن: ٧ - ٩] من أهم النصوص التي نستمد منها «فقه الصحة». فهذه الآية الجامعة تتحدث عن الميزان الذي وضعه الله عز وجل في طبيعة هذا الكون بمختلف منظوماته ومنها الإنسان. وتلفت النظر إلى أن أي إخلال بهذا الميزان سواء بالطغيان أم بالإخسار (الطغيان الزيادة، والإخسار الإنقاص) يضطرب به حال الإنسان، وقد يفضي بصاحبه إلى أسوأ العواقب كما قال سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰ أَنفُسِكُم ﴾ [يونس: ٢٣].

ولقد فهم الطبيب العربي المسلم ذلك، واستوعبه، وطبقه في مجال الصحة معبراً عن هذا التوازن بتعبير «الاعتدال»: فنقل الدكتور الخياط عن علي بن العباس في قوله: «والصحة هي اعتدال البدن»[(١)] . وعن ابن سينا نقل الدكتور الخياط قوله[(٢)]: «الاعتدال الذي للإنسان له عَرْض (مجال)... وله في الإفراط والتفريط حدان» فهو توازن «ديناميكي» يتحرك بين حدين يحدان الاعتدال.

وسبيل المحافظة على هذا «الميزان الصحي» وحمايته من الاختلال هي أن يكون للإنسان «رصيد صحي» وردت الإشارة إليه - كما يقول الدكتور الخياط - فيما رواه البخاري عن ابن عمر موقوفاً[(٣)] أنه كان يقول: «... وخذ من صحتك لمرضك». وقد أخذ ابن عمر هذا المعنى من الحديث الصحيح: «اغتنم خمساً

(١) كامل الصناعة ج٢ ص٣ .

(٢) في القانون ص ٤ من طبعة رومية عام ١٥٩٣ .

(٣) الجامع الصحيح مع فتح الباري ج ١١ ص ٢٣٣ .

قبل خمس، وفيه قول النبي ﷺ: «وصحتك قبل سقمك»[١]. «وهذا الرصيد الصحي قد يعني حالة تغذوية حسنة وقد يعني ذخيرة مناعية جيدة، وقد يعني لياقة بدنية تمكنه من التكيف تكيفًا ناجحًا تلقاء الضغوط التي يتعرض إليها البدن، وقد يعني طمأنينة واستقراراً عاطفيًا وانفعاليًا، يجعله قادراً على مجابهة الكربات النفسية التي تزعزع الكيان... بل الحق إن الرصيد الصحي هو جماع ذلك كله»[٢]. ومنظمة الصحة العالمية تعتبر من مكتشفات العصر فكرة «الرصيد الصحي» وفكرة «الميزان الصحي» وفي ظل هذين المكتشفين صاغت تعريفها للصحة على أنها: المعافاة الكاملة، جسميًا ونفسيًا واجتماعيًا، لا مجرد انتفاء المرض أو العجز».

وفي بحثه عن أصول فقه الصحة يقارن الدكتور محمد هيثم الخياط -وهو نائب المدير الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية لإقليم شرق البحر الأبيض المتوسط- بين هذا التعريف الذي عمره قريب من نصف قرن، وبين تعريفات الأطباء الفقهاء الذين أنبتتهم، وأنشأت لهم مكانة عالمية، حضارتنا العربية الإسلامية.

فابن النفيس في كتابه[٣] يعرف الصحة منذ سبعمائة عام بأنها: «هيئة بدنية تكون الأفعال بها لذاتها سليمة... والمرض هيئة مضادة لذلك»[٤].

---

(١) فتح الباري، ج ١١ ص ٢٣٥.

(٢) فقه الصحة، ص ٦-٧.

(٣) الموجز في الطب ص ٣٨.

(٤) لصديقنا العلامة الدكتور يوسف زيدان تحقيقات نفيسة لعدد من مؤلفات العالم العربي المسلم المعروف بابن النفيس يجب أن يطلع عليها المشتغلون بتاريخنا الطبي. وقد حقق في كتابه: علاء الدين (ابن النفيس) القَرَشي، إعادة اكتشاف (الدار المصرية ١٩٩٨). أن اسمه الصحيح هو علاء =

وابن رشد منذ ثمانمائة عام[١] يعرف الصحة بأنها « حالة في العضو بها يفعل الفعل الذي له بالطبع، أو ينفعل الانفعال الذي له ».

وابن العباس في كتابه[٢] يعرف الصحة ـ منذ ألف عام ـ بأنها « حالة للبدن تتم بها الأفعال التي في المجرى الطبيعي ».

فالصحة في فقهنا الطبي على طول تاريخه هي الأصل، والمرض هيئة مضادة للصحة. وهم إنما فقهوا ذلك من قول ربهم عز وجل: ﴿ خلقك فسواك فعدلك ﴾ [الانفطار: ٧] وقوله عز من قائل: ﴿ خلق فسوي ﴾ [الأعلى: ٢] وقوله سبحانه: ﴿ ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ﴾. [التين: ٤] وقوله تبارك وتعالى: ﴿ ونفس وما سواها ﴾ [الشمس: ٧][٣]

ونستكمل في الفصل التالى حديثنا عن تجديد فقهنا الطبي أو « فقه الصحة » كما يسميه صاحب الجهد الأكبر والأهم في هذا المقام: الأستاذ الدكتور محمد هيثم الخياط.

*****

= الدين، على بن أبي الحرم القَرَشي، وأن لقب ابن النفيس جاء نتيجة خلط ابن فضل الله العمري (ت ٧٤٧)، في مسالك الأبصار، بينه وبين شخص آخر، تبعًا للذهبي في تاريخ الإسلام، ثم غلب عليه اللقب حتى عرف به في ثقافتنا المعاصرة.

(٢٣٤) الكليات ص ٣١ .

(٢٣٥) كامل الصناعة ج٢ ص٣ .

(٢٣٦) فقه الصحة، ٧و٨ .

(٤٩)

لخصنا في الفصل السابق القسم الأول من رسالة (فقه الصحة) للأستاذ الدكتور محمد هيثم الخياط. والرسالة تضم ثلاثة موضوعات أخرى هي: الصحة نعمة، لا ضرر ولا ضرار، تماسك المجتمع. وفي كل واحد من هذا الأقسام قسط كبير، جدير بلفت الأنظار إليه، من الفقه الإسلامي في مجال الصحة والطب الفردي والمجتمعي.

ففي قسم (الصحة نعمة) نطالع استخلاصات جميلة ودقيقة، ولفتات ذكية، مأخوذة مباشرة من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، عن وجوب المحافظة على نعمة الصحة. ويرجع ذلك كله إلى القانون الرباني الأزلي: ﴿**وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾ [البقرة: ٢١١]. وإلى القانون المبيِّن له: ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ**﴾[الأنفال: ٥٣]. ويتحدث الدكتور الخياط بعد هذا الإجمال عن تفاصيل كثيرة، مأخوذة من الحديث النبوي الصحيح، تدل على عناية الإسلام بالمحافظة على نعمة الصحة. ويمثل لذلك بالوضوء، والغسل، وغسل اليدين قبل تناول الطعام، وتقليم الأظفار، ونظافة الأرجل، وحفظ صحة الفم بالمضمضة والسواك، ونظافة الأذنين، والعينين، والأنف، والشعر، وتنظيف السبيلين والأعضاء التناسلية.

وفي حديثه عن السواك، يضع الدكتور هيثم الخياط يده على فائدة فقهية لطيفة، حين يقول، بعد ذكر الروايات الصحيحة عن الأمر بالسواك «عند الوضوء»، و«مع كل وضوء»:

وهذه الروايات توضح المقصود بالسواك عند كل صلاة، أي أن يكون السواك مع الوضوء، لا كما يفعله بعضهم إذ يسوّك أسنانه بالمسواك وهو واقف للصلاة، فلا يفعل أكثر من أن ينشر الوسخ الذي على أسنانه ثم يبتلعه. وخير ما يوضح قول النبي ﷺ فعْلُهُ صلوات الله عليه. فقد... كان لا يرقد من ليل ولا نهار فيستيقظ إلا تسوك قبل أن يتوضأ. (رواه أبو داود عن عائشة)[١] .

ويتناول الدكتور الخياط الزواج باعتباره من نعم الله تعالى، التي تحقق الصحة النفسية والجنسية، وتبني الأسرة، التي هي الوحدة الأساسية في المجتمع. ومن أجمل ما في هذا البحث لفته النظر إلى جعل الإسلام الزواج واجبًا اجتماعيًا، ومسؤولية من مسؤوليات المجتمع. فالله تبارك وتعالى يخاطب المجتمع المسلم بقوله: ﴿ **وَأَنكِحُوا الأَيَامَى مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ** ﴾ [النور: ٣٢]. والأيامى هم غير المتزوجين[٢] .

ويبين الدكتور الخياط أن الإسلام يأمر بتحري الغذاء الطيب. والتغذية الحسنة سبيل من سبل تعزيز الصحة، والتغذية الحسنة، أو الصحية، هي التغذية المتوازنة التي تحقق الميزان الذي وضعه الله في كل شيء: ﴿ **وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (٧) أَلاَّ تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (٨) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (٩)** ﴾ [الرحمن: ٧ - ٩]. والتوازن يجب أن يكون من حيث الكم بترك الإفراط في الطعام والشراب حتى يتجنب الإنسان «أمراض التخمة» أو «أمراض الرخاء».

---

(١) فقه الصحة ص ١١، والحديث في صحيح سنن أبي داود برقم ٥٢ .

(٢) فقه الصحة ص ١٣ .

ويتجنب الضعف والهزال، اللذين ينتجان عن تفريط الإنسان في حق نفسه عليه، بتغذية بدنه تغذية تحفظ عليه صحته. ويجب أن يكون التوازن كذلك من حيث المحتوى، فيشتمل الغذاء على مزيج من مختلف أنواع الأغذية، التي أنعم الله بها على عباده، لسد حاجات الجسم من مختلف عناصر الغذاء الضرورية والنافعة(١) .

وفي القسم الذي عنوانه «لا ضرر ولا ضرار» يلم الأستاذ الدكتور الخياط بتجليات هذا الحديث الشريف(٢) .

وتطبيقه في المجال الصحي بيِّنٌ: فالإسلام يحرم الإضرار بالنفس، ويوجب اتخاذ جميع سبل الوقاية من الأمراض، والوقاية من الإصابات، كما يوجب التداوي عند الإصابة بالمرض، ويحرم الإضرار بأفراد الأسرة من الآباء والأبناء والزوج... ويسوق الدكتور الخياط للتدليل على ذلك فرائد من الآيات والأحاديث النبوية الصحيحة. ثم يذكر النتائج الفقهية لهذا البحث فيجعل من واجب المرء في حق أسرته:

١ ـ أن يتخذ كل أسباب وقايتهم من الأمراض ويدخل في ذلك إبعادهم عن مصادر العدوى، ووجوب تطعيمهم بحسب اللزوم لتوقي كثير من الأمراض

---

(١) فقه الصحة: ص ١٥ ـ ١٧ .

(٢) رواه الدارقطني عن أبي سعيد الخدري. ورواه ابن ماجه عن ابن عباس. صحيح ابن ماجه برقم ١٨٩٥، وعزاه أخونا العلامة الدكتور محمد الصباغ في تحقيقه لمختصر المقاصد الحسنة إليه، وإلى موطأ مالك [والرواية فيه مرسلة] وإلى سنن البيهقي، والمستدرك للحاكم والحلية لأبي نعيم وغيرهم، وهو في مختصر المقاصد الحسنة برقم ١٢٠٠ . وأورده الألباني مخرجاً تخريجاً مفصلا في الأحاديث الصحيحة برقم ٥٠ والعمل به موضع إجماع الفقهاء على مرّ العصور.

المعدية. وترك ذلك قد يؤدي إلى تعريض الصغير -بترك تطعيمه- للهلكة وتعريض المسؤول عن ذلك من والديه للخسران لقوله تعالى: ﴿ **قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ** ﴾ [الأنعام: ١٤٠].

٢- أن يحرص على ما ينفعهم من سبل الحياة الصحية كتغذيتهم بالغذاء الحسن وحثهم على الاعتدال فيه وجعلهم يتخذون بعض الرياضات التي تحفظ عليهم صحتهم.

٣- أن يداويهم إذا تعرضوا للمرض.

وينبه الدكتور الخياط -عندئذ- إلى أن من أعظم المخاطر التي يتعرض لها الصغير أن يكون أحد والديه أو كلاهما مدخنًا، فيقسرانه على استنشاق أدخنة السجائر، ويعرضانه إلى الإصابة بمختلف الأمراض التي قد تنشأ عن ذلك. وفي هذا حرمة مضاعفة، لما فيه من التفريط في واجب الوقاية، وإكراه للصغير على التعرض للخطر وهو بلا حول ولا قوة.

ثم ينتقل هذا البحث القيم إلى بيان تحريم الإسلام للإضرار بالناس جميعًا. ويفرق الدكتور الخياط بين الأذى والضرر، فيذهب إلى أن الأذى أقل من الضرر بكثير، لأنه شيء يزعج -ماديًا أو معنويًا- أو يؤدي إلى الاشمئزاز والتقزز أو يجلب الضيق، فإذا كان مثل هذا منهيًا عنه بمثل قوله تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا** ﴾ [الأحزاب: ٥٨] فالضرر يكون محرمًا من باب أولى. ويحرم الدكتور الخياط -لذلك- التدخين في الأماكن العامة المغلقة -كالسيارة والطائرة والقطار وما إليها- لأن الضرر فيه يتعدى إلى الغير. وتحريم التدخين بسبب الضرر وإن كان ظاهرًا في

حق المدخن، فهو في حق الغير أظهر، تأسيسًا على قاعدة وجوب الإحسان إلى الجار. والراكب في الطائرة أو القطار أو السيارة جار. والجالس أو القائم في الأماكن العامة جار. وفي داخل البيت هو جار ذو قربى.

ومثل ذلك يقال فيمن يلقي بفضلات بيته أمام الدار في الشارع فيؤذي الجيران والمارة، ومن يصب نفايات مصنعه في نهر أو جدول فيلوث الماء الجاري... وما إلى ذلك من البوائق التي ينطبق عليها حكم الضرر المحرم، أو الأذى المحرم.

وهذا فقه حضاري عظيم لو اهتم الدعاة والمعلمون والوعاظ به لأفادت الأمة منه خيرًا كثيرًا.

ويدخل الدكتور الخياط في باب الضرر والضرار المحرَّمين موضوع العدوى. فيرى - بحق - أنه لا يجوز للمسلم أن يعدي أخاه، أو يتهاون في ذلك، أو يجلب أسباب العدوى إلى المجتمع. فذلك كله يندرج تحت القاعدة العامة: «لا ضرر ولا ضرار». ويدل على صحة هذا الحكم قول النبي ﷺ: «لا يورِدُ المُمْرِضُ على المُصِحّ»(١). ويرجح الدكتور الخياط أن المستفاد من قول النبي ﷺ «لاعدوى ولا طيرة»(٢) هو النهي عن العدوى وليس نفيها. وهذا الفهم، الصحيح، هو المتفق مع عدد آخر من أحاديث النبي ﷺ منها قوله: «لا طيرة، وخيرها الفأل»(٣). فهذا ليس نفيًا للطيرة، بل نهي عن أثرها السيئ وهو

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة، الجمع بين الصحيحين للموصلي، ط المكتب الإسلامي، برقم ١٥٩٩ بغير أداة التعريف في اللفظين، وهو كما أوردته هنا في صحيح مسلم ج٧ ص ٣٢.

(٢) متفق عليه، الجمع بين الصحيحين للموصلي، ج٢ ص ٥٧ ورقم ١٥٩٧ و١٥٩٨.

(٣) متفق عليه، كفاية المسلم في الجمع بين صحيحي البخاري ومسلم، للشيخ محمد أحمد بدوي ج ٤ ص٢٤.

التشاؤم وترك الإنسان الفعل، أو الأمر، لأنه تطير من عارض له فتشاءم منه، وهذا كله محرم.

ومنها قوله ﷺ: «وفرَّ من المجذوم فرارك من الأسد»(١). وحينما أشكل النهي عن العدوى على بعض السامعين قال للنبي ﷺ: «أرأيت الإبل تكون في الرمال أمثال الظباء، فيأتيها البعير الأجرب فتجرب؟ فهذا السائل فهم أن النبي ﷺ ينفي العدوى، ولم يفقه أن المقصود هو النهي عنها، فأجابه الرسول صلوات الله وسلامه عليه بقوله: «فمن أعدى الأول؟»(٢).

وهذا الفهم الصحيح لهذه القضية يوجب على المسلمين توقي أن يكونوا سبباً في العدوى، بدخولهم، وهم مرضى، على من ليسوا كذلك، أو بالسماح للصحيح أن يدخل على المريض بمرض ينتقل بالعدوى. وكما أن العدوى من قدر الله، فإن الوقاية والتداوي من قدر الله. ولذلك قال عمر بن الخطاب لأبي عبيدة بن الجراح حين تعجب من عدم دخوله بلدة فيها طاعون فقال لعمر: «أتفر من قدر الله؟» فقال له عمر: «نعم! نفر من قدر الله إلى قدر الله»(٣).

* * * * *

---

(١) أخرجه البخاري تعليقاً. وقال العلامة محمد بدوي: (ج٤ ص ١١) لم يصله في مكان آخر.

(٢) متفق عليه، كفاية المسلم، ج٤ ص ٣١.

(٣) متفق عليه، كفاية المسلم، ج ٤ ص١٦.

(٥٠)

يشرح الدكتور محمد هيثم الخياط في القسم الأخير من رسالته عن « فقه الصحة » أهمية [مشاركة المجتمع] باعتبارها المبدأ الأهم الذي تنادي به منظمة الصحة العالمية باعتباره أسلوباً من أساليب الرعاية الصحية الأولية . ولكنه يرى أن أمر هذا الأسلوب يختلف اختلافًا واضحًا بين المجتمع الإسلامي الحقيقي، وبين سائر المجتمعات .

فالمراد في المجتمع الإسلامي أن يتماسك الأفراد تماسك البنيان لقول النبي ﷺ : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضًا » وشبك - عليه الصلاة والسلام - بين أصابعه[١] . وهذا التماسك لا يتم إلا بالتأليف والتوحيد . ويرى الدكتور الخياط أن للتأليف بين القلوب بعداً غيبيًّا شريفًا ذكره الله عز وجل في قوله : **﴿ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ﴾** [الأنفال : ٦٣] .

ويؤكد هذا المعنى تشبيه النبي ﷺ لمجتمع المؤمنين بقوله : « مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد ؛ إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى »[٢] .

وينتقل الدكتور الخياط - بعد ذلك - من المفهوم العصري « التماسك » إلى المفهوم

---

(١) متفق عليه من حديث أبي موسى الأشعري، الجمع بين الصحيحين للموصلي، ج ١ ص ٥١٤ ورقم ١٣٢٤ .

(٢) متفق عليه من حديث النعمان بن بشير، الجمع بين الصحيحين للموصلي، ج١ ص ٥١٢ ورقم ١٣١٦ .

الإسلامي الأكثر دقة وجمالاً: «ذات البين». وينقل قول الإمام القرطبي في تفسيره إن «ذات البين هي الحال التي يقع بها الاجتماع». وقول السيد رشيد رضا في تفسير المنار[١]: «والبين في أصل اللغة يطلق على الاتصال والافتراق وكل ما بين طرفين، كما قال: «لقد تقطع بينكم»، ويعبر عن هذه الرابطة بذات البين، وأمرنا في الكتاب والسنة بإصلاح ذات البين فهو واجب شرعًا تتوقف عليه قدوة الأمة وعزتها ومنعتها وتحفظ به وحدتها». ومن أجل ذلك قال النبي ﷺ: «ألا أنبئكم بدرجة أفضل من الصلاة والصيام والصدقة؟ قالوا: بلى! قال: إصلاح ذات البين» ثم قال: «فساد ذات البين هي الحالقة»[٢].

وجعل الإسلام ـ كما يقول الدكتور الخياط ـ من صلاة الجماعة، ومن الشورى الواجبة دينًا، ضمانتين مهمتين لبقاء التماسك، لما فيهما من تذكير دائم وتحقيق متجدد لمعنى الانتماء إلى مجتمع معين، يحرص على مصلحته العليا، وعلى حسن إدارته وتدبيره.

وفي بيان معنى التعاون، وأهميته في تحقيق مصلحة المجتمع، يستعيد الدكتور الخياط التفرقة الفقهية الدقيقة بين فروض الكفاية وفروض الأعيان مؤكدًا أن الأمر بالتعاون في قوله تعالى: ﴿ **وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ** ﴾[المائدة :٢] يتضمن إيجاب التسبب إلى تحصيل المصالح والنهي

---

(١) ج٩ ص ٥٨٧ .

(٢) رواه البخاري في الأدب المفرد عن أبي الدرداء (فقه الصحة ٢٩ ـ ٣٠ . والحديث أورده الألباني، في صحيح الأدب المفرد، برقم ٣٠٣ وقد رواه أيضًا أبو داود، وهو برقم ٤١١١ في صحيح السنن وبرقم ٢٠٣٧ في صحيح سنن الترمذي، كلاهما للألباني من طبعة مكتب التربية العربي لدول الخليج، المكتب الإسلامي ببيروت ١٩٨٩ لأبي داود، و١٩٨٨ للترمذي.

عن التسبب إلى المفاسد، وأن قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ﴾ [النحل: ٩٠] أمر بالمصالح وأسبابها ونهي عن المفاسد وأسبابها(١).

والحديث عن فروض الكفاية وفروض الأعيان يقودنا إلى ذكر تفضيل جمع من العلماء لفعل الأولى والقيام بها، على فعل الثانية والقيام بها، إذا تعارضتا، لأن نفع فروض الكفاية يصل إلى الأمة كلها، بينما نفع فروض الأعيان قاصر على المكلف القائم بها(٢).

ويفسر الدكتور الخياط الاكتفاء الذاتي ببقاء المجتمع الإسلامي في حالة نمو دائم بنَّاء، يمثلها قول القرآن الكريم: ﴿ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ ﴾ [الفتح: ٢٩]. فكل فرد من أفراد المجتمع الإسلامي كمثل الشطء، أو الغصن، الذي يتفرع عن جذع الشجرة، ولكنه لا يكون عبئًا عليه، وإنما يقوم بدوره في دعم المجتمع بأن «يؤازره». ونتيجة لهذه المؤازارات المستمرة يستغلظ المجتمع ويستوي على سوقه ويعجب!(٣)

وهذا من نفيس الفقه الاجتماعي، الذي يعطي أصلاً إسلاميًّا صحيحًا، لفكرة التنمية المستدامة، أو المستمرة، التي هي من أفضل ما توصلت إليه البشرية في النظريات التنموية التي تضمن بقاء المجتمع في حالة تقدم مستمر، لا يتوقف

---

(١) فقه الصحة: ٣٣.

(٢) كتابنا في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط دار الشروق، ص ١٥٨ وما بعدها حيث نقلنا كلام الإمام الجويني وأبيه، والإمام الزركشي والحافظ ابن حجر الهيثمي وغيرهم في هذا المعنى.

(٣) فقه الصحة: ٣٣.

ببلوغ حد معين، وإنما ينتقل دائماً من حال حسنة إلى حال أحسن.

وعندما يتحدث الدكتور الخياط عن الإحسان، يبين أن الإسلام وضع ضمانات عديدة للمحافظة على المجتمع الإسلامي في حالة سليمة، وأهمها أربع ضمانات تتدرج في الأفضلية، وتنضوي كل منها فيما فوقها وهي: الإصلاح، والمعروف، والصدقة، والإحسان وقد جمع ثلاثاً منها قول الله تبارك وتعالى: ﴿ **لا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاحٍ بَيْنَ النَّاسِ** ﴾[النساء: ١١٤]. ويشير إلى الرابعة قول النبي ﷺ: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء»(١). وهذه الضمانات جميعاً من سمات المجتمع المتحضر ومن ضمانات حفظه.

وأخذ الدكتور الخياط من قول النبي ﷺ: فيما رواه مسلم عن أبي مالك الأشعري «والصدقة برهان»(٢) دليلاً على أن الصدقة اسم إسلامي جميل لما نسميه اليوم: «التصرف الحضاري»، أو «السلوك الحضاري». لأنها، بدلالة القول النبوي، مصداق الانتماء إلى المجتمع الإسلامي، وهذا الانتماء مطلوب من المسلم إثباته يوميًّا مرة على الأقل، لقول النبي ﷺ: «على كل نفس، في كل يوم طلعت فيه الشمس، صدقة منه على نفسه»(٣). وليس المقصود التصدق بالمال فقط، بل المقصود بها وجوه الخير كلها، حتى إن رجلاً سأل النبي ﷺ: «أرأيت إن لم يجد؟» (يعني لم يستطع شيئًا من وجوه الخير المتعددة

---

(١) رواه مسلم عن أبي يعلى، شداد بن أوس، ج ٦ ص٧٢.

(٢) صحيح مسلم ج١ ص ١٤٠ من الطبعة التي عليها شرح النووي، وهو برقم ٢٢٣ في الطبعة المرقمة.

(٣) رواه أحمد في مسنده عن أبي ذر بإسناد صحيح ج٥ ص ٢١٨ ورقم ٢١٤٧٣.

التي كان النبي قد ذكرها) فقال له: « يعمل بيديه فينفع نفسه ويتصدق »(١).

وقال ﷺ: « تبسمك في وجه أخيك صدقة »(٢). وقال: لبعض أصحابه حين سألوا سؤالاً قريبًا من ذلك السؤال « ...وليمسك عن الشر، فإنها له صدقة » وفي رواية لمسلم: « تكف شرك عن الناس، فإنها صدقة منك على نفسك »(٣).

وينتقل الدكتور الخياط بعد ذلك إلى الحديث عن المعروف باعتباره نوعًا من أنواع الصدقة ووجهًا من وجوهها لقول النبي ﷺ: « كل معروف صدقة »(٤). والمعروف ما يجب فعله أو يحسن والمنكر ما يجب تركه، أو كما يعرفه الإمام الغزالي في الإحياء « هو كل محذور الوقوع في الشرع »(٥).

والمعروف تعبير عن ضمير المجتمع الإسلامي الصالح. والمنكر تعبير عما يرفضه ضمير المجتمع الإسلامي الصالح. والتذكير بهما هو واجب « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ».

والإحسان هو غاية ما تقدم جميعه، فإن النبي ﷺ عرَّفه بقوله في حديث

---

(١) رواه البخاري ومسلم وغيرهما عن أبي موسى الأشعري، الأحاديث الصحيحة للألباني، ج٢ ص ١١٣ برقم ٥٧٣.

(٢) صحيح الترمذي للألباني ج٢ ص ١٨٥ برقم ١٥٩٤ عن أبي ذر رضي الله عنه.

(٣) متفق عليه من حديث أبي ذر الغفاري صحيح البخاري مع فتح الباري ج٣ ص ٣٠٧، وفي الطبعة المرقمة برقم ٢٥١٨ وصحيح مسلم ج١ ص ٦٢ ورقمه ٨٤.

(٤) صحيح البخاري ج ١٠ ص ٤٤٧، ورقم ٦٠٢١ وصحيح مسلم ج٣ ص ٨٢ وفي الطبعة المرقمة برقم ١٠٠٥ كلاهما يرويه عن جابر بن عبد الله.

(٥) في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ١٤١، والإمام الغزالي، الإحياء، جـ٢ ص ٢٨٥.

جبريل المشهور: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[١].

وهكذا - إذا أخذت العناصر سالفة الذكر كلها في الاعتبار - نتبين - مع الدكتور الخياط - أن فقه الصحة فقه حيّ متجدد متفاعل، صالح - كسائر أبواب الفقه - لتقديم الحلول المناسبة لكل زمان ومكان. وإذا كانت أساليب الرعاية الصحية، التي يحاول العالم اليوم اعتمادها، تقابل في كل مكان بمعوقات متعددة كنقص الموارد، ونقص التعاون بين قطاعات المجتمع، ونقص المشاركة، وسوء الإدارة والتدبير، فإن دور المنهج الإسلامي يبرز هنا في محاولة «فقه الصحة»، المستمد من أصول الإسلام ومصادره، إيجاد الحل الأمثل لهذه المشكلات المعوقة.

فالإسلام، في علاجه لمختلف القضايا، يتوجه إليها عادة في إطارها العام. ولا يتوجه إلى أية قضية في معزل عما يحيط بها، أو يتصل بأسبابها، من قريب أو بعيد. وهذه السمة الأساسية، من سمات المنهج الإسلامي في علاج مشكلات الحياة، يجب أن تكون مستصحبة عند العمل لتطبيق منهج عصري ناجح في أمور الصحة. فليست الصحة مقوماً منعزلاً، من مقومات الحياة، وإنما هي نتيجة لعشرات الأوضاع الفردية الاجتماعية، بحيث يصح اعتبارها جزءً من مستوى التطور الاجتماعي.

والأسلوب الإسلامي في الرعاية الصحية هو دعوة إلى تغيير أنماط الحياة السيئة المنكرة التي يعيشها الإنسان اليوم، بابتعاده عن منهج الإسلام، والاتجاه بالحياة

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة، كفاية المسلم، ج ٣ ص ٣٠٢ .

كلها إلى منهج الإسلام، وهي دعوة إلى تحقيق الاكتفاء الذاتي في الحاجات التنموية الأساسية تَعتَبِرُ الصحة جزءً من كل.[١]

ولا يقعد هذا المنهج عن العمل إذا لم يتقبله المسؤولون على المستوى الرسمي، بل هو قادر على تحقيق نتائج عظيمة إذا قام به الإمام والواعظ في المسجد، والمعلم في المدرسة، ورب الأسرة وربتها في البيت، وهذا كله يقود الأمة إلى تصحيح وضعها الاجتماعي كله من خلال الفهم الصحيح والعمل المستقيم بـ «فقه الصحة».

* * * * *

---

(١) فقه الصحة: ٤١-٤٣.

(٥١)

من المشكلات التي يتجدد البحث فيها ـ كل عام ـ مع اقتراب شهر رمضان المبارك، ثم مع اقتراب نهايته إيذانًا بدخول شهر شوال، مشكلة تحديد بداية شهر الصوم وتحديد نهايته.

وللأخ العلامة الدكتور محمد هيثم الخياط بحث لطيف في هذه المسألة بناه على ما انتهى إليه الأمر في تحديد بداية يوم الصوم ونهايته. وقد أذن لنا أن نعيد هنا نشره، كاملاً، لأننا رأينا اختصاره قد يفسده، أو يذهب ببعض معانيه التي نحرص أن يقرأها الناظر في هذا الكتاب، كاملة، كما عبّر عنها كاتبها، بلغته الراقية، وعلمه الدقيق. وقد تناولنا هذه المسألة من قبل بإيجاز[(١)] وتناولها كثيرون من العلماء مؤيدين الرأي الذي ينتهي إليه الدكتور الخياط، أو مؤيدين ـ على الأقل ـ الأخذ بالحساب في النفي دون الإثبات، كما ينقل الدكتور الخياط عن الإمام السبكي رحمه الله. وهذه البحوث تمضي كلها في طريق واحد، هو طريق تجديد الفقه الإسلامي، والاستفادة في ذلك من التقدم العلمي والتقني، وهي استفادة لازمة إذا أريد لهذا الفقه أن يواكب حاجات الناس، فييسر لهم الاستقامة فيها على شرع ربهم وسنة نبيهم ﷺ. يقول الدكتور الخياط تحت عنوان (يوم الصوم وشهر الصوم: تحديد البداية والنهاية):

«للصيام في رمضان بدايتان ونهايتان: بداية يوم الصوم وبداية شهر الصوم، ونهاية كل منهما. وما كان الله ليذر المؤمنين حتى يبين لهم كيف يحددون

---

(١) راجع كتابنا: أزمة المؤسسة الدينية، دار الشروق، ١٩٩٨ ص٣٧ ـ ٤٠ .

البدايتين والنهايتين. وقد كان ذلك بحمد الله وفضله ومنته.

أما يوم الصوم فبدايته ونهايته محددتان تحديداً مفصلاً بالقرآن.

البداية: ﴿ **حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ** ﴾ [البقرة: ١٨٧].

والنهاية : ﴿ **ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ** ﴾ [البقرة ١٨٧].

وهما موضحتان بالذكر الذي أنزله الله جل وعز إلى رسوله ﷺ ليبين للناس ما نزل إليهم.

البداية في الحديث الذي رواه الشيخان عن عدي بن حاتم -واللفظ لمسلم: «إنما هو سواد الليل وبياض النهار». وفي الحديث الذي رواه مسلم عن سمرة ابن جندب: «لا يغرنكم من سحوركم أذان بلال ولا بياض الأفق المستطيل هكذا حتى يستطير هكذا» (وحكاه حماد بيديه، قال: يعني معترضاً). وفي لفظ آخر عنه: «لا يغرنكم نداء بلال ولا هذا البياض حتى يبدو الفجر» أو قال: «حتى ينفجر الفجر». وفي حديث الإمام أحمد عن قيس بن طلق عن أبيه: «ليس الفجر المستطيل في الأفق ولكنه المعترض الأحمر» ورواه الترمذي بلفظ: «كلوا واشربوا ولا يهيدنكم الساطع المصعد، وكلوا واشربوا حتى يعترض لكم الأحمر» ثم قال [الترمذي] «حديث طلق بن على حديث حسن غريب من هذا الوجه، والعمل على هذا -عند أهل العلم- أنه لا يحرم على الصائم الأكل والشرب حتى يكون الفجر الأحمر المعترض، وبه يقول أهل العلم».

والنهاية بحديث عمر بن الخطاب – رضي الله عنه– الذي في الصحيحين: «إذا

أقبل الليل من ها هنا، وأدبر النهار من ها هنا، وغربت الشمس فقد أفطر الصائم».

وأما شهر الصوم فبدايته ونهايته محددتان بالأحاديث الصحيحة التي لاشك في صحتها: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين». «لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غمّ عليكم فاقدروا له».. وما جاء في هذا المعنى من ألفاظ الأحاديث الصحاح.

ولفظ «رأي» و «الرؤية» من الألفاظ المجملة التي تحتمل أكثر من وجه، فكان لابد لمعرفة المراد بها هنا من قرينة توضح ذلك. والقرينة موجودة بفضل الله في آية الصيام: «حتى يتبين». و«التبين» معناه التثبيت الذي يصل بالمرء إلى درجة اليقين أو ما يشبه اليقين. لا فرق في ذلك بين تحديد بداية شهر الصوم وبين تحديد بداية يوم الصوم. أما مجرد الإبصار بالعين فقد يكون توهماً كما في قوله تعالى: ﴿ **يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ** ﴾[آل عمران: ١٣] (أي يرى المشركون المسلمين ضعفيهم رأي العين والحقيقة خلاف ذلك)؛ ومثله قوله سبحانه: ﴿ **وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً** ﴾[الأنفال: ٤٤].

والله – سبحانه وتعالى– يكلف الناس بما في استطاعتهم ﴿ **فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ** ﴾ [التغابن: ١٦]، و ﴿ **لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا** ﴾ .[البقرة: ٢٨٦]. فإذا لم يكن في وسعهم إلا أن يروا الهلال رأي العين (في تحديد بداية شهر الصوم) أو أن يروا الفجر رأي العين (في تحديد بداية يوم الصوم) فبها، ﴿ **لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا** ﴾ [الطلاق: ٧]. أما إذا تقدمت بهم العلوم، وآتاهم الله سبلاً أخرى لمعرفة أكثر قربًا من اليقين، لم يجز لهم أن يكتفوا بمجرد

رأي العين، وتوجب عليهم أن يبتغوا من وسائل الدقة والضبط ما يوصلهم إلى عين اليقين أو شبه اليقين.

وقد حسم المسلمون جميعًا هذا الأمر ـ بحمد الله ـ في تحديد بداية يوم الصوم، فاقتصروا على الحساب الدقيق الذي لا يخطئ إن أخطأ إلا بمقدار جزء من مئة ألف من الثانية. فلو أن امرءًا ثقة عدلاً شهد بأنه قد رأى الفجر المستطير، وكان ذلك قبل الموعد المحدد بالحساب والمسجل في التقاويم، لم يحل لأحد أن يأخذ بقوله في صيام ولا صلاة، بل لجاز لكل أحد أن يواصل الأكل والشرب حتى يحين موعد التقويم، ولوجب عليه أن لا يصلى الفجر قبل أن يحين موعد التقويم.

والأصل أنه لا فرق في ضرورة التبين واليقين بين بداية يوم الصوم وبداية شهر الصوم. فإذا لم يكن في وسع المسلمين إلا الاقتصار على رأي العين فبها ونعمت، وقد كان ذلك يوم كانت الأمة أمية لا تكتب ولا تحسب، كما روى البخاري في حديث ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «إنا أمة أمية، لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا؛ يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين». فلو كلفهم الله بغير ذلك لأعنتهم. ولكن هذا الحكم معلل في الحديث كما ترى. «والعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً، فإذا خرجت الأمة من أميتها، وصارت تكتب وتحسب، أعني صارت في مجموعها ممن يعرف هذه العلوم، وأمكن الناس ـ عامتهم وخاصتهم ـ أن يصلوا إلى اليقين والقطع في حساب أول الشهر، وأمكن أن يثقوا بهذا الحساب ثقتهم بالرؤية أو أقوى. إذا صار هذا شأنهم في جماعتهم وزالت علة الأمية وجب أن يرجعوا إلى اليقين الثابت وأن

يأخذوا في إثبات الأهلة بالحساب وحده وأن لا يرجعوا إلى الرؤية إلا حين يستعصي عليهم العلم به، كما إذا كان ناس [منقطعون] في بادية أو قرية، لاتصل إليهم الأخبار الصحيحة الثابتة عن أهل الحساب ».

وقضية الاستطاعة قضية نسبية. فمن كان لا يستطيع رؤية الهلال بعينه المجردة، لإصابته بقصر البصر، واستطاع أن يراه إذا وضع نظارته على عينيه، وجب عليه أن يفعل ذلك قبل أن يكمل العدة ثلاثين. فإذا لم تفِ النظارة بذلك وكانت الرصادة (التلسكوب) تفي بذلك، وجب عليه اللجوء إليها - إن كانت متاحة له - قبل أن يكمل العدة ثلاثين. واللجوء إلى الحساب أدنى إلى القطع واليقين من استعمال الرصادة، لأن الرؤية حتى بالرصادة لاتزال تحتمل التوهم كما أسلفنا، والتوهم اليوم أكثر احتمالاً، لأن الدخان الذي تخلفه الطائرات النفاثة كثيراً ما ينعكس عليه شعاع الشمس فيبدو كالهلال. ومن قبل قال الإمام تقي الدين السبكي في فتاويه: « لأن الحساب قطعي، والشهادة [أي الرؤية] والخبر ظنيان، والظن لا يعارض القطع، فضلاً عن أن يقدّم عليه. والبينة شرطها أن يكون ما شهدت به ممكنًا حسًّا وعقلاً وشرعًا. فإذا فرض دلالة الحساب قطعًا على عدم الإمكان، استحال القبول شرعًا لاستحالة المشهود به والشرع لا يأتي بالمستحيلات ». ومن قبل السبكي ذكر الإمام أبو العباس بن سريج أن قوله ﷺ: « فاقدروا له » معناه قدروه بحسب المنازل، وأنه خطاب لمن خصه الله بهذا العلم، وأن قوله: « فأكملوا العدة » خطاب للعامة.

وحديث النبي ﷺ عن الأمة الأمية، حديث - على التغليب - عن المجتمع الإسلامي الأول الذي كان لا يضم إلا عدداً قليلاً من الكاتبين - ككتاب

الوحي ـ والحاسبين؛ وليس حديثًا عن أمة الإسلام على مدى العصور، التي أراد الله لها أن تكون أمة الكتاب والحكمة. كيف والله سبحانه يقسم بالقلم وما يسطرون [ن: ٢]، ويمن على عباده بأنه محا آية الليل وجعل آية النهار مبصرة، وبأنه قدر القمر منازل ليعلموا عدد السنين والحساب [يونس: ٥؛ والإسراء: ١٢]، وبأن الشمس والقمر بحسبان [الرحمن: ٥] وبأنه ـ عز وجل ـ قد جعلها حسبانًا [الأنعام: ٩٦]، أي دليلاً لنا لنعلم كيف نجري الحساب.

وعجيب جدًّا أن يجمع المسلمون ـ بلا خلاف ـ على الأخذ بالحساب في مواقيت الصلاة، ومواقيتها محددة كذلك بالرؤية في القرآن والسنة الصحيحة، ثم يحجم بعض كبار علمائهم عن الأخذ بالحساب في مواقيت الصوم أو يترددوا في ذلك.

وإذا كانت أوقات الصلوات تختلف باختلاف الآفاق، وكان لكل قوم فجرهم وزوالهم ومغربهم، فإن أوائل الشهور لا تختلف باختلاف الأقطار أو تباعدها، وإن اختلفت مطالع القمر. فإذا غاب القمر بعد مغيب الشمس فقد دخل الشهر وبدأ. والذين ذهبوا من العلماء إلى أن اختلاف المطالع معتبر، وأن لكل بلد رؤيتهم، كانوا منطقيين جدًّا مع الحكم بالرؤية، لأن هذا هو المستطاع إذ ذاك، ولأن اعتبار اختلاف المطالع ليس مرجعه إلى اعتبارها في أوائل الشهور، وإنما هو ـ في ما نفهم ـ باعتبار تعلق خطاب التكليف بالمكلفين، فمن وصل إليه العلم بما كلف به، بالطريق الذي جعله الشارع سببًا للعلم، وهو الرؤية في أمة أمية، تعلق به الخطاب، وصار مطلوبًا منه العمل المؤقت بوقته.

والذين أهدروا اختلاف المطالع، وحكموا بسريان الرؤية في بلد على جميع

أقطار الأرض، كانوا ناظرين إلى الحقيقة المجردة، أن أول الشهر يجب أن يكون في هذه الكرة الأرضية يومًا واحدًا، وهو الحق الذي لا مرية فيه.

ولكن هل يجب اعتبار أول الشهر بأية نقطة في الأرض غاب فيها القمر بعد الشمس، أو يجب أن يكون لذلك نقطة معينة يرجع إليها العالم كله في هذا النظر والاعتبار؟

الذي رجحه المحدث الجليل الشيخ أحمد محمد شاكر، رحمه الله، أنه يجب الرجوع إلى نقطة واحدة معينة في ذلك، أُشيرَ إليها في أصلي الشريعة: الكتاب والسنة، وهي مكة.

فقد أرشد الله – عز وجل– الناس إلى فائدة اختلاف منازل القمر، بالنسبة لهم، وتغير الأهلة في الزيادة والنقصان في قوله سبحانه: ﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّة قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ** ﴾ [البقرة: ١٨٩]، بأنها للتوقيت لهم في كل شؤونهم، ولتوقيت أيام الحج. وقد رأى الشيخ أن تخصيص الحج بالذكر في هذا المقام بعد العموم، إنما هو إشارة دقيقة إلى اعتبار أصل التوقيت الزماني متصلاً بمكان واحد، مكان الحج، وهو مكة.

وأما السنة فقد وردت فيها روايات كثيرة مباركة لحديث واحد، أجمعها ما رواه أبو داود في سننه من طريق حماد بن زيد عن أيوب عن محمد بن المنكدر عن أبي هريرة مرفوعًا: «فطركم يوم تفطرون، وأضحاكم يوم تضحون، وكل عرفة موقف، وكل منى منحر، وكل فجاج مكة منحر، وكل جمع موقف». وفي راوية للترمذي: «الصوم يوم تصومون، والفطر يوم تفطرون، والأضحى يوم تضحون».

وقد رجح الشيخ شاكر – رحمه الله– أن حديث أبي هريرة المرفوع هذا خطاب لأهل الحج في مكان الحج في حجة الوداع، وفهم منه أن الصوم يوم يصوم أهل مكة وما حولها وأن الفطر يوم يفطرون، وأن الأضحى يوم يضحون، وأن عرفة يوم يعرِّفون.

لو ذهبنا إلى ما رآه وفهمه، توحدت كلمة المسلمين في إثبات الشهور القمرية، وكانت مكة، وهي منبع الإسلام ومهبط الوحي، وهي ملتقى المسلمين في كل عام كأنهم على ميعاد، يتعارفون فيها ويتوادون، وفيها بيت الله الذي نحوه يتوجهون في صلاتهم رمزًا لوحدتهم، كانت مكة هذه مركز الدائرة لهم في تحديد مواقيتهم.

ولا يمنعنا من الاعتداد بالحساب ما ورد عن بعض علمائنا الكبار في ذمه. فقد كان أكثر الفقهاء والمحدثين لا يعرفون علوم الفلك أو هم يعرفون بعض مبادئها، وكان بعضهم أو كثير منهم لا يثق بمن يعرفها ولا يطمئن إليه، بل كان بعضهم يرمي المشتغل بها بالزيغ والابتداع ظنًّا منه أن هذه العلوم يتوسل بها أهلها إلى ادعاء العلم بالغيب (التنجيم)، وكان بعضهم يدّعي ذلك فعلاً، فأساء إلى نفسه وإلى علمه، والفقهاء معذورون. وهكذا كان شأن الفقهاء إذ كانت العلوم الكونية غير ذائعة ذيوع العلوم الدينية، وما إليها، ولم تكن قواعدها قطعية الثبوت عند العلماء. أما وقد تقدم علم الفلك تقدمًا لا يكاد يجاريه أي علم آخر، وأصبح علماء الفلك يستطيعون أن يحسبوا حساب القمر حين يغيب بعد الشمس ولو بلحظة في كل وقت وفي كل شهر، ويحكموا في ذلك الحكم القاطع الجازم الموجب لليقين عند أهل العلم، فما علينا من بأس -إن شاء الله-

إذا رجعنا لقولهم وعلمهم، ووثقنا بحسابهم في ذلك، ثقتنا بحسابهم في مواقيت الصلاة.

والأفضل - في ما نرى - أن نجمع بين الحسنيين، فنحدد موعد مغيب القمر بالحساب، ونأتي بعدد من علماء الفلك الموثوقين في دينهم وعلمهم إلى المرصد المكي، ليرصدوا القمر بالرصادة، وهم مبصروه - إن شاء الله - في نفس اللحظة التي حددها الحساب من قبل. فإن غم عليهم - وهذا نادر إذا استعملوا رصادتهم - فإننا نأخذ برواية «فاقدروا له» وتفسير ابن سريج، ونعتد بالحساب الذي هو إلى اليقين أقرب.

وقد يكون من الأفضل أيضاً أن يقوم عدد من الراصدين الثقات في شرق العالم الإسلامي وغربه، كلٌّ في مرصده، برصد الهلال لحظة مغيبه التي حددها الحساب في كل بلد من بلدان الرصد، وإبلاغ رؤيتهم إلى المرصد المكي، ولاسيما إن غم الهلال في مكة، فيكون في تضافر آراء الرائين توكيد للرؤية المكية ومزيد اقتراب من اليقين.

والمأمول أن يتم ذلك في مطلع كل شهر، لا في رمضان وذي الحجة فحسب، فتعود للتاريخ الهجري مكانته، ويعود إليه أهله الذين هجروه جرَّاءَ هذا القلق في إثبات الرؤية، ويتحقق بذلك لهذه الأمة ما أراده لها الله عز وجل من أن تعلم - بيقين - عدد السنين والحساب.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل».

ومما يتصل بهذا البحث أن مفتي مصر الأسبق فضيلة الشيخ نصر فريد واصل،

قد أعلن مطالبته المسلمين بإطلاق قمر صناعي يقوم بمهمة استطلاع الأهلة وإعلان بدايات الشهور القمرية ونهايتها، وأن يعتد في ذلك بموقع مكة المكرمة، وهو ذات الرأي الذي يقول به الدكتور الخياط، أو أقرب شيء إليه، وإن كان رأي الدكتور الخياط أيسر تحقيقًا وأقل تكلفة، والأخذ به ممكن منذ الآن دون انتظار إطلاق قمر صناعي جديد لهذه المهمة بالذات[١] .

* * * * *

(١) لاسيما إذا لاحظنا أن دعوة الأستاذ الدكتور نصر فريد واصل لم تلْقَ استجابة حتى الآن وقد مضى عليها نحو من عشر سنين (!) .

(٥٢)

من « فقه الصحة » فصل بالغ الأهمية لكل مسلم، كتبه أخونا الأستاذ الدكتور محمد هيثم الخياط بعنوان « المفطرات في ضوء الطب الحديث »، وقدمه إلى ندوة ناقشت هذا الموضوع في المغرب العربي ثم نوقش في مجمع الفقه الإسلامي في مكة المكرمة.

ولأن هذا الفصل وما يتضمنه من اجتهاد فقهي / طبي مما يحتاج إليه المسلمون كافة، فقد رأيت ـ بعد أن استأذنت الأخ العلامة الدكتور محمد هيثم الخياط ـ أن أضمنه كاملاً في هذا الكتاب، لأنه أحد النماذج المهمة لمدى الحاجة الحقيقية إلى تجديد كثير من موضوعات الفقه في ضوء العلم الحديث، لافي الطب وحده ولكن في فروع المعرفة الإنسانية والعلمية جميعًا.

قال الدكتور الخياط:

ذكر الله – سبحانه وتعالى– في القرآن الكريم ما يفطر الصائم، وهو الأكل والشرب والجماع، فقال تعالى: ﴿ **فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ** ﴾[البقرة: ١٨٧] .كذلك قال النبي ﷺ في ما يرويه عن ربه عز وجل متحدثًا عن الصائم: « يترك طعامه وشرابه وشهوته من أجلي »(١) .

وقد وردت في كتب الفقه الإشارة إلى « الجوف » فاعتبر المفطر ما يصل إليه.

ونحن لا نجد في القرآن الكريم أي إشارة إلى الجوف إلا في قوله تعالى: ﴿ **مَا**

---

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة.

جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾ [الأحزاب: ٤]، وهو جوف لا يمت إلى ذلك الجوف بصلة.

كذلك وردت لفظة «الجوف» في الحديث الشريف، ولكن دونما صلة بالصيام أو الإفطار، بل قد وردت بما لا يتفق أصلاً مع مفهوم الجوف المشار إليه. ففي حديث ابن ماجه وأحمد عن «ما يدخل النار» قال: «الأجوفان الفم والفرج». وقُلْ مثل ذلك في «جوف الليل» و «جوف رحله» و«أجواف بيوتكم». ومثل ذلك: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحًا خير له من أن يمتلئ شعراً» و: «إن الذي ليس في جوفه شيء من القرآن» و: «مثل من تعلمه فيرقد وهو في جوفه» و: «إن الشيطان يضحك من جوفه» و: «طوبى لأجواف تحمل هذا» و: «لا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب».

ولا يعرف أطباء اليوم شيئًا يقال له «الجوف» هكذا مُعَرَّفًا بالألف واللام، ولكنهم يعرفون «أجوافًا» معرَّفة بالإضافة كجوف الصدر (الذي يشتمل على الرئتين والقلب والعروق الكبار)، وجوف البطن (الذي يشتمل على المعدة والأمعاء والكبد والطحال...)، وجوف الأنف، وجوف الفم، وجوف المعدة، إلى غير ذلك من الأجواف.

كذلك لم يتحدث أطباء الأمس عن الجوف. اللهم إلا ما ورد في قانون ابن سينا عن الجوف الأعلى والجوف الأسفل وهما جوف الصدر الذي يشتمل على القلب والرئتين، وجوف البطن الذي يشتمل على المعدة والأمعاء وسائر الأحشاء.

ولو صح أن لمفهوم « الجوف » أصلاً في الكتاب أو السنة - وهو لا يصح - فإن من المستحسن أن نعرف ما يقابله في عرف أطباء العصر. وهو ليس الجهاز الهضمي بيقين، لأن الجهاز الهضمي يبدأ بالفم وينتهي بالشرج، والمضمضة لاتفطر بنص الحديث، حديث عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- الذي رواه أبو داود بإسناد صحيح قال: هششت فقبلت وأنا صائم، فقلت: يا رسول الله! صنعت اليوم أمرًا عظيمًا: قبلت وأنا صائم! قال: « أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟ » قلت : لا بأس به! قال: « فَمَهْ ».

فلا يبقى إلا أن يكون الجوف اجتزاءً عن « جوف المعدة »، وذلك أقرب الأقوال، لأن ما يؤكل ويشرب يصل إلى المعدة، فإذا هضم فيها ثم غادرها فهو كَيْموس ثم كَيْلوس، ولا يعود أكلاً ولاشربًا. فإن كان ذلك كذلك فلا مسوغ طبيًّا لمن يقول بتفطير ما يدخل الشرج من حقنة شرجية أو تحاميل (لبوس) أو منظار أو إصبع طبيب فاحص، أو ما يدخل المهبل من بيوض دوائية مهبلية أو منظار مهبلي أو إصبع طبيبة أو قابلة فاحصة، أو ما يدخل الإحليل -إحليل الذكر أو الأنثى - من قسطرة أو منظار أو مادة ظليلة على الأشعة أو دواء أو محلول لغسل المثانة، أو ما يدخل الأذن من قطرة أو غَسُول... فكل أولئك لا يبلغ جوف المعدة بيقين.

ويظهر من النصوص أن ثمة قدرًا معفوًّا عنه. فلا شك في أن منْ يمضمض يبقى في فمه شيء من الماء الذي مضمض به مختلطًا باللعاب، وهو لا شك مبتلعه ولكنه لا يفطر بنص الحديث، حديث عمر الذي سبقت الإشارة إليه.

ولو مضمض المرء بماء موسوم بمادة مشعة، لاكتشفنا المادة المشعة في المعدة بعد

قليل، مما يؤكد وجود قدر يسير معفو عنه. وهو يسير يزيد -يقيناً- عمّا يمكن أن يتسرب إلى المريء من بخاخ الربو -إن تسرب-، أو من بخاخ الأنف أو قطرة الأنف -إن تسربا-، أو من القرص الذي يوضع تحت اللسان لعلاج الذبحة الصدرية -إن تسرب-، أو من قطرة الأذن التي انثقب غشاء طبلتها -إن تسرب-. فلا مسوِّغ طبًّا وشرعًا للقول بتفطير هذه الأشياء لكون ما يصل منها إلى جوف المعدة -إن وصل- أقل بكثير من القدر اليسير المعفو عنه إن شاء الله.

وقلْ مثل ذلك في ما يصل إلى المعدة من الأنف إذا بالغ المرء في الاستنشاق، مما يدل على أن المراد بقوله ﷺ للقيط بن صبرة -في الحديث الذي رواه أبو داود بإسناد صحيح-: «وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائمًا» أن وصول الماء إلى المعدة من الأنف عند المبالغة في الاستنشاق لا يُفْطِر[١].

كذلك لا يرى كثير من الفقهاء حرجًا في أن يذوق الطعام ولا في أن يمضغ العلك اعتماداً على أقوال بعض الصحابة والتابعين، مع أن ذوق الطعام ومضغ العلك يوصل إلى المعدة قدراً يسيراً معفوًّا عنه -إن شاء الله- من الطعام أو الشراب.

وفي كتب الفقه كذلك كلام عن الكحل ووصوله إلى الحلق، وتفطيره إذا ابتلع بكيفية معينة، وهو كلام غير ذي موضوع، للحديث الذي رواه ابن ماجة بإسناد صحيح عن عائشة – رضي الله عنها– قالت: «اكتحل رسول الله ﷺ

(١) وراجع: يوسف القرضاوي، شهر رمضان وفقه الصيام والقيام، كتاب الهلال ديسمبر ٢٠٠١، العدد ٦١٢ ص ١١٥ وما بعدها ففيه تفصيل جيد لمسألة ما يفطّر الصائم ومالا يفطّره.

وهو صائم » وحتى لو صح أن الكحل يصل إلى المعدة، فما وصل منه - إن وصل - أقل بكثير مما يصل من المضمضة أو الطعام المذوق أو العلك.

وقولهم « وجد طعمه في حلقه » كلام لا معنى له في طب العصر. فالحلق ليس محلاً للذوق وإنما أقصى حليمات الذوق في آخر اللسان، واللسان جزء من الفم، لا يفطر ما أحسّ به، لأن ماء المضمضة يغمر اللسان كله.

والأصل أن ما يتحصل في الفم جراء حفر السن أو قلع الضرس لا يبتلع، بل إن طبيب الأسنان يضع في الفم أداة لشفط ما في الفم كله، بما فيه من لعاب، فإن ذرعه منه شيء فهو غير مفطر - والله أعلم - لأنه لم يتعمد ابتلاعه، والله سبحانه يقول: ﴿ **وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ** ﴾ [الأحزاب: ٥].

ولا مسوِّغ - والله أعلم - لاعتبار منظار المعدة مفطِّرًا، لأنه لا يخطر ببال عاقل أن يقول إن الصائم يأكل المنظار، فهذا مما لا ينطبق عليه لفظ الأكل والشرب في لسان العرب. وحتى ما قد يوضع عليه من مزلقات فإنه يخرج معه، ولو بقي فهذا ليس مما تعمده الصائم. وعملية المنظار هذه تستغرق - دخولاً وتنظّرًا وخروجًا - دقائق معدودات.

ولا مجال - والله أعلم - للحديث عن المأمومة والجائفة، فالمصاب بهما مشرف على الموت أو يكاد، ومن لغو القول الحديث عن صيام أو إفطار في امرئ من هذا القبيل. هذا مع أن دخول أي شيء إلى جوف الجمجمة أو جوف الدماغ لا ينطبق عليه اسم الأكل أو الشرب.

وقل مثل ذلك في إعطاء التغذية عن طريق الوريد . فهذه الحقن لاتعطى عادة إلا لمن بلغ منه المرض كل مبلغ. والغالب بل العادة أن لا يكون صائمًا أصلاً، فلا محل للبحث فيه.

أما الحقن الأخرى التي تعطى بالعضل أو تحت الجلد أو بالوريد، ويحقن فيها دواء أو محلول علاجي أو دم (نقل الدم) فليست أكلاً ولا شربًا . وإنما تدخل البدن عن طريق غير معتاد ولا طبيعي، وقد أطبق فقهاء العصر على أنها لا تفطر.

ومما يُسْتَنْشَقُ ولا يؤكل أو يشرب غاز الأكسجين وغازات التخدير، فلا مسوّغ للتفكير بكونها مفطرة. وحتى عمليات التخدير العام التي تجري على من بيَّت الصيام من الليل، فلا مسوغ لاعتبار غياب الوعي فيها مفطراً -والله أعلم- .

ومن الأدوية ما يدخل الجسم امتصاصًا من الجلد ، كالدهونات واللصقات الجلدية التي تعطي لمرضى الذبحة الصدرية وغير ذلك، فهذه أيضًا ليست بأكل ولا شرب، وقد أجمعوا على أنها لا تفطر.

ومما يلحق بالحقن ما يعالج به مرضى الفشل الكلوي من حقن بعض السوائل التي تستنظف البدن مما فيه من سموم. ويتم ذلك إما بحقن السائل في صفاق البطن (الباريطون) من خلال فتحة في جدار البطن ثم استخراجه بعد مدة، وإما بسحب الدم إلى جهاز الغسل الكلوي الذي قد يقال له الكلية الاصطناعية ثم إعادته إلى الوريد بعد تصفيته. والظاهر -والله أعلم- أن لا أثر لهذه الحقن في تفطير الصائم.

ولا حرج -إن شاء الله- في أخذ عينة من الدم للفحص المختبري، ولافي التبرع بالدم فهذا من باب الفصادة التي لم يقل أحد بتفطيرها. ويحب بعض متفقهة عصرنا أن يلحقها بالحجامة وبينهما فرق، والحجامة لم يعد أحد يتعاطاها في هذا العصر(١)، وجمهور الفقهاء على أنها لا تفطر لحديث ابن عباس الذي رواه البخاري أن النبي ﷺ احتجم وهو مُحْرِم واحتجم وهو صائم. والظاهر -والله أعلم- أن النهي كان استبقاء للقوة كما في الحديث الذي رواه أبو داود بإسناد صحيح عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: حدثني رجل من أصحاب النبي ﷺ أن رسول الله ﷺ نهى عن الحجامة والمواصلة ولم يحرمهما إبقاء على أصحابه. والحديث الذي رواه الدارقطني بإسناد كلهم ثقات عن أبي سعيد الخدري: رخص رسول الله ﷺ في الحجامة للصائم. وقد روى الدارقطني أيضًا عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ احتجم وهو صائم بعد ما قال: «أفطر الحاجم والمحجوم».

ولا حرج -إن شاء الله كذلك- في إدخال منظار في الشرايين لتصوير أوعية القلب أو غيره من الأعضاء، ولا في إدخال منظار من خلال جدار البطن لفحص الأحشاء أو إجراء عملية جراحية عليها، فكل أولئك لاينطبق عليه وصف الأكل أو الشرب، ولا يدخل البدن من منفذ معتاد.

* * * * *

(١) أقول بل إن كثيرين في مصر الآن يتعاطونها! (العوا).

وبعد أن وقف القارئ على هذا الفصل النفيس من فصول تجديد الفقه الإسلامي في مسألة يتعرض لحكمها كل مسلم، يحسن أن نذكر إخواننا الفقهاء وطلاب الفقه، وإخواننا الوعاظ والدعاة الذين تطلب منهم الفتوى غدواً وعشيًّا، أن أبواب الفقه الإسلامي منها ما يكفي فيه العلم بنصوص الشرع وقواعد الأصول وطرق الاستنباط واجتهادات المجتهدين السابقين ومذاهب الفقه المدونة؛ ومنها ما يحتاج ـ مع ذلك ـ إلى علم متجدد بتطورات المعرفة البشرية في العلوم والفنون والآداب ونظم السياسة والاقتصاد والاجتماع وغيرها. والفتوى في النوع الثاني لا تصح من الفقيه أو العالم الذي تقتصر معرفته على الإلمام بالعلوم الشرعية، أو بالمذاهب الإسلامية المدونة، أو بالمذهب الذي يقلده، اقتناعًا، أو تعلمًا، أو سيراً على سنن أسلافه من آبائه ومشايخه.

ومن القواعد المقررة عند المجتهدين جميعًا أن العلم بالواقع جزء مهم من الفقه، لاتصح الفتوى ممن لم يحصله، فهو إما أن يخطئ الحكم الشرعي، فيفتي الناس بما لا يحل لهم اتباعه. وإما أن يضيق عليهم واسعًا، فيكون مخالفًا لأمر الرسول ﷺ لأصحابه: «يسروا ولا تعسروا وبشروا ولاتنفروا»(١) ولهديه ﷺ، فقد صح عنه أنه: «ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا»(٢).

وقد يبيح المفتي، الجاهل بالواقع، ما يكون غير مباح عند النظر الصحيح في حقيقته، وفي قواعد الفقه ومصادره. وقد يحرم ما ليس بحرام، إذا قيس قياساً صحيحًا، أو عرفت وجوه المصلحة فيه ووجوه المفسدة. وكل ذلك يحمل، هو

---

(١) متفق عليه عن أنس بن مالك، كفاية المسلم، ج١ ص ٥٣ .

(٢) متفق عليه عن عائشة رضي الله عنها، كفاية المسلم، ج ٤ ص ١٢٤ .

وحده، تبعته، ويبوء بإثم من يقلده فيه. وقد ذكر الله عن أقوام سلفوا أن كبراءهم - أو قل علماءهم - يحملون ﴿ **أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ** ﴾ [النحل: ٢٥].

فالواجب على أهل العلم الشرعي جميعًا أن لا يبادروا إلى الفتوى في المسائل التي تقتضي علمًا بواقع لا يعرفونه، أو لا .. يحسنون أن يعرفوه، حتى يسألوا أهل الذكر في تلك المسائل. فإن الأمر الرباني ﴿ **فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ** ﴾[النحل: ٤٣] ليس خاصًا بمن جهل حكم الشرع فقط، وإنما هو أمر عام يشمل من جهل أية مسألة من المسائل في أي فرع من فروع المعرفة، فعليه أن يسأل أهل العلم بها؛ فهم أهل الذكر في شأنها.

وإذا كان هذا واجبًا في حق الفرد لشأن نفسه، فإنه في حق من يترتب على علمه أو جهله تقليد خلق لا يحصون له في صواب قوله أو خطئه، يكون وجوبه أولى، ولزومه أظهر.

وكما صح هذا المعنى في المسألة التي تناولها هذا الفصل، فإنه يصح في عشرات المسائل غيرها، في مجالات السياسة والاقتصاد والنقود والبنوك والتأمين والإجماع والفن وغيرها، مما لا يزال المسلمون فيه يرددون فتاوى السابقين من العلماء، الذين برئت ذمتهم حين أفتوا بما علموا، وبقدر ما كان « واقعًا » في عصرهم من أبواب العلم وحقائق مسائله. وقد تغير كثير من ذلك اليوم، بل إنه في بعض المسائل لم تعد هناك صلة بين القائم منه وبين ما كان معروفًا لفقهاء المذاهب الذين يقلدهم المقلدون، ويفتي بقولهم علماء زماننا، أخذا من المدون في كتب الشروح أو المتون. فكيف تبرأ ذمة علمائنا وهم يفتون بأقوال لا تمت

إلى الواقع بصلة ، ولا يربطها به نسب ولا سبب؟

إن أولى الخطوات في تجديد الفقه، وتشجيع الحاكمين والمحكومين على العمل به، والأخذ منه في التنظيم والتشريع، هي معرفة الواقع، وقياس القائم منه بمقاييس الشرع الصحيح. وبغير ذلك ستزداد عزلة فقهنا وفقهائنا، ويبقى العلم الشرعي أسير المسائل المتصلة بالحياة الشخصية الذاتية ـ وكثر من هذه المسائل أيضًا يحتاج إلى علم بجديد الطب ونظم الحياة ـ ويكون ما يعلن منه على الناس في أمور الحياة العلمية العامة مثبوت الصلة بما يفعلون فيها، فييأس الصالحون منهم من أن تستقيم على الإسلام حياتهم، ويترسخ ذلك القول الباطل الذي يروجه فينا أعداؤنا وعملاؤهم: أن الشريعة لا تصلح لتنظيم الحياة العصرية.

ورحم الله الإمام ابن قيم الجوزية الذي قال قبل سبعة قرون أو يزيد في مثل هذا:

«وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام. وهو مقام ضنك. ومعترك صعب. فرط فيه طائفة، فعطلوا الحدود. وضيعوا الحقوق وجرَّءوا أهل الفجور على الفساد. وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد. محتاجة إلى غيرها . وسدوا على نفوسهم طرقًا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعًا: أنها حق مطابق للواقع، ظنًّا منهم منافاتها لقواعد الشرع. ولَعَمْرُ الله إنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نفت ما فهموه هم من شريعته باجتهادهم. والذي أوجب لهم ذلك: نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر. فلما رأى ولاة الأمور ذلك، وأن

الناس لا يستقيم لهم أمر إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا من أوضاع سياستهم شرًّا طويلاً، وفسادًا عريضًا. فتفاقم الأمر. وتعذر استدراكه، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك. واستنقاذها من تلك المهالك.»[(١)]

فليتق الله الفقهاء والدعاة والوعاظ وطلاب العلم الشرعي، ولينظر أحدهم فيما يقول قبل قوله، ليرى أهو على علمٍ كافٍ بالواقع وعلم صحيح بالفقه، أم أنه ينقصه أحدهما، فليبحث -عندئذٍ- وليسأل أهل العلم، وليقل لسائليه: لا أدري، فإن السلف علمونا أنه ينبغي للعالم أن يورث جلساءه: «لا أدري»! وأن «لا أدري» نصف العلم! وأن العالم إذا أخطأ «لاأدري» (يعني لم يقلها حين يجب قولها) أصيبت مقاتله!!

والله تعالى أعلم، وأحكم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

*****

(١) الطرق الحكمية، ص ٤٢ .

هذا الكتاب

يحاول أن يقدم رصداً لعشرات المواضع التي جرى فيها تجديد للاجتهاد الفقهي في السنين الخمسين الأخيرة. والتجديد الفقهي أصل أصيل في دين الإسلام. أخرج أبو داود وغيره عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها». وقد قام العلماء ـ ولا يزالون يقومون ـ بهذا الواجب فعلاً. فلا يخلو بلد من بلاد الإسلام من أئمة هداة يستمر بهم العطاء الإسلامي متجدد في كل زمان ومكان.

ولأن مذاهب العلماء تتنوع، واجتهاداتهم تتباين أحياناً في الأمر الواحد، فإن محاولة الرصد التي يقدمها هذا الكتاب لا تقتصر على ما يؤيده كاتبه أو يقبله من آراء العلماء وإنما تتسع لتشمل بعض ما يرى استحقاقه للتصويب أو التعليق. كما أن ما تضمنه هذا الكتاب في طبعتيه الأولى والثانية أدى إلى أن يختلف معه، أو يتفق بعض كبار علماء العصر الذين ضمت هذه الطبعة آراءهم في معظم المواضع التي أدلوا فيها برأي.

ويقدم هذا الكتاب نماذج للاجتهاد الذي يقوم به العلماء المؤهلون تفرق بينه وبين الجرأة على الدين التي يقع فيها كثير من الناس ولو كانوا من ذوي المناصب والألقاب.

والكتاب يدعو إلى الاجتهادِ الواجبِ العلماءَ القادرين على ذلك. ويدعو إلى الاجتهاد الذي يسير على مناهج الاستدلال والبحث التي قبلها المسلمون على امتداد تاريخهم، ويرفض الأقوال التي يتحلل أصحابها من كل قيد اتباعاً للهوى، أو طلباً لمصالح قريبة زائلة، أو استرضاء لمن يُظن أن في أيديهم نفع أو ضر.



١٥ شارع أحمد عرابي - المهندسين - ص . ب: ٤٢٥ الدقى - القاهرة ت: ٣٤٤٧١٧٣-٠٢٠٢-٠٠ فاكس: ٣٠٣٧١٤٠-٠٢٠٢-٠٠

15 Ahmed Orabi St. Mohandeseen - Cairo, Egypt Tel: 00202- 3447173 - Fax : 00202-3037140

E-Mail: info @ Safeer.com.eg Web Site: www.safeer.com.eg

المعرض الدائم

٤٨ ش أحمد عرابي المهندسين

تليفون: ٣٠٤٩٤٠٣ / ٢٠٢+

